انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

الاصل الاصیل

(اصول آصفیه)

تألیف

ملا رجبعلی تبریزی

تصحیح و مقدمه از:

عزیز جوانپور هروی - حسن اکبری بیرق

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
تهران ۱۳۸۶

بسم الله الرحمن الرحيم

دانشگاه تهران
تهران - ایران

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۳۷)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۶

الاصل الاصیل

(اصول آصفیه)

تألیف

ملا رجبعلی تبریزی

تصحیح و مقدمه از:

عزیز جوانپور هروی - حسن اکبری بیرق

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

تهران ۱۳۸۶

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۴۷۸

الاصل الاصیل (اصول آصفیه)

ملا رجبعلی تبریزی

تصحیح و مقدمه از: **عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق**
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۶ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی باختر □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

سرشناسه	تبریزی، رجبعلی، - ۱۰۸۰ق.
عنوان قراردادی	اصول آصفیه.
عنوان و نام‌پدیدآور	الاصل الاصیل (اصول آصفیه) / ملا رجبعلی تبریزی؛ تصحیح و مقدمه از عزیز جوانپور هروی، حسن اکبری بیرق؛ زیرنظر و اشراف مهدی محقق؛ [با مقدمه انگلیسی هرمان لندلت].
مشخصات نشر	تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	سی و یک، ۱۰۴، 14 ص.
فروست	همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب زیر نظر و اشراف مهدی محقّق؛ ۳۷ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ؛ ۴۸۱.
شابک	: 978-964-528-123-4
وضعیت‌فهرست‌نویسی	فیپا
یادداشت	این همایش در تاریخ ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان توسط دانشگاه تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شده است. با مقدمه فارسی و انگلیسی.
یادداشت	ص.ع. لاتینی شده:. al-Asl al-Asil (The original Principle).
یادداشت	کتابنامه.
عنوان دیگر	اصول آصفیه.
موضوع	تبریزی، رجبعلی، - ۱۰۸۰ق.
موضوع	فلسفه اسلامی -- ایران.
شناسه افزوده	جوانپور هروی، عزیز ، مصحح و مقدمه‌نویس.
شناسه افزوده	اکبری بیرق، حسن، ۱۳۴۹ - ، مصحح و مقدمه‌نویس.
شناسه افزوده	محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -
شناسه افزوده	لندلت، هرمان، ۱۹۳۵ - م.
شناسه افزوده	Landolt, Hermann.
شناسه افزوده	مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل.
شناسه افزوده	دانشگاه تهران.
شناسه افزوده	انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
شناسه افزوده	همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب. (اصفهان: ۱۳۸۱).
رده‌بندی کنگره	BBR ۱۰۳۱/۶الف
رده‌بندی دیویی	۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملّی	۱۰۸۰۰۲۳

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴،
طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱
شابک: ۴ـ۱۲۳ـ۵۲۸ـ۹۶۴ـ۹۷۸ ISBN : 978-964-528-123-4
قیـ
۳۰۰۰۰ ریال

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقةالتّجرید،** (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح،** حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان،** ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّادهم عزلتی خلخالی،** مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة،** سیّد اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمّد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمّد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمّد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرّسالة الشّرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیّة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، با تصحیح و مقدّمهٔ دکتر علینقی منزوی، به اهتمام محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام**، با ترجمهٔ منظوم از مولانا شوقی، مقدّمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشّفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألّهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدّین محمّد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدّین محمّد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمّدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمّدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

۲۱ـ **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملّا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.

۲۲ـ **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیّدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.

۲۳ـ **علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۴.

۲۴ـ **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متأله حاج ملّا هادی سبزواری، تصحیح و مقدّمه دکتر سیّد صدرالدّین طاهری، تهران ۱۳۸۴.

۲۵ـ **حکمة‌العین نجم‌الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.

۲۶ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمّدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدّمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۷ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمّدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدّمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۸ـ **الافق المبین**، میر محمّد باقر بن محمّد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۲۹ـ **نهایة‌الظهور در شرح هیاکل النّور سهروردی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدّمه و تصحیح و تحقیق محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰ـ **اوامر و نواهی**، با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۵.

۳۱ـ **حکمت الهی در متون فارسی**، گردآوری و تصحیح استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۳۲- **مجموعهٔ رسائل عرفانی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، با مقدّمه، تصحیح و تحقیق ملیحه کرباسیان و محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۳- **گفتگوی ادیان**، مجموعه مقالات کنگرهٔ بزرگداشت پروفسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورنده مرتضی حاج حسینی و محمّد نوری به انضمام سیری در زندگی علمی پروفسور دکتر عبدالجواد فلاطوری، از مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۶.

۳۴- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد اوّل (کتاب اوّل تا کتاب دهم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۵- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد دوم (کتاب یازدهم تا کتاب بیستم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۶- **مجموعة الرّسائل الفقهیّة**، لآیةاللّه السّیّد محمّدحسن القوجانی، تقریرات لدروس آیةاللّه الآخوند ملّا محمّدکاظم الخراسانی، حقّقها و صحّحها غلامعلی یعقوبی و علی اصغر شکوهی و عنی بنشرها مجمع نشرالآثارالعلمیّة و تکریم المفاخرالثّقافیة، تهران ۱۳۸۶.

۳۷- **الاصل الاصیل**، (اصول آصفیه) ملّا رجبعلی تبریزی، تصحیح و مقدّمه از عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران ۱۳۸۶.

فهرست مطالب

پیشگفتار از دکتر مهدی محقّق .... یازده

پیشگفتار.. بیست و نه

مختصری در شرح احوال آثار و افکار ملا رجبعلی تبریزی........................ ۱

متن رساله الاصل الاصیل ۲۵

الاصل الاول.. ۲۶

اثبات الهیولی و بقاء الصورة الجسمیة...................................... ۳۸

فی انقسام الموجود الی الواجب و الممکن.................................. ۵۱

کلام فی ابطال الوجودالذهنی.. ۶۰

کلام مجمل فی وضع اللغات ۶۶

فی ان المعلول لا یمکن ان یکون من نوع علتة................................ ۷۴

فی انّ المعلول لایمکن ان یکون العددغیرمتناه بالفعل........................... ۷۶

فی کیفیة علم النفس بالموجودات ۸۹

انقسام النفوس.. ۹۵

خاتمة ۱۰۳

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورة‌الأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌المـوالیـد*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌المواليد*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لوکان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب **بغداد** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیءَ لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون ***جمهوریّت*** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌هاکه به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون*** در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

**ودارس فلسفة دقیقة		ودارس طبّا نحا تحقیقه**

**من علم سقراط و رسطالیس		و علم بقراط و جالینوس**

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

**اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ		و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ**

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی — علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد — هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَرَوَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر

لا تقتدی فی‌الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا

فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشیءمن العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و **شفا و اشارات** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و بــه مـطالب آن اسـتشهاد مـی‌جویند کـه از نـمونهٔ آن مـی‌توان از عـلّامه طـباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه عـلیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند کـه از مـیان آنـان مـی‌توان از مـیرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را بـا همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ   فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگـر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اٰتَیْنا لُقْمٰانَ الحِکْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»   دیـن شکّـرست و فـلسفه هـپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤتِی الحِکمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار - علیهم‌السّلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ　　　إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را　　　بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فلاطون را　　　بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب ***شفا*** که ***شقا*** خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح‌الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه **جامع‌الافکار** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب وگرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، میزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرارگیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

پیشگفتار

به نام آنکه هستی نام ازو یافت	فلک جنبش زمین آرام ازو یافت
تـعالی الله یکی بی‌مثل و مانند	کـه خوانندش خداوندان خداوند

الحمدلله الذی یؤتی الحکمة من یشاء و من یـؤت الحکمة فقـد أوتـی خیـراً کثیـراً و الصلوة و السلام علی اشرف الانبیاء و المرسـلین و خـاتم الـسفراء و النبیـین محمـد بـن عبدالله (ص) و علی وصیه و اخیه علی بن ابیطالب (ع).

اما بعد: اشـارات اسـتادناالاعظم و فیلـسوف معظّـم، حکـیم ربّـانی و متفکـر صـمدانی حضرت آقای دکتر دینـانی درکـلاس‌هـای درس *اسفار اربعـه* صـدرالمتألهین شـیرازی و کتاب گرانقدر *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام* مبنـی بـر ارزش علمـی تتبع در افکـار مخالفان ملاّصدرا، عزم ما را بر تصحیح رساله *اصـل الاصـیل* مـلاّ رجبعلی تبریـزی جـزم کرد چرا که او از حکمای منتقد ملاّصدرا و از فلاسفهٔ بزرگ مشایی بود.

در قـدم اول بـه تفحّـص در کتـب تـراجم و احـوال پـرداختیم و دریـافتیم کـه از سرگذشت شیخ تبریزی اطلاعاتی وافی به مقصود در دست نیست. اما آشنایی با کتـاب ارزشمند منتخباتی از آثار حکمای ایران به قلم فاضل نحریر و استاد شهیر مرحـوم سـیّد جلال الدّین آشتیانی، گره بسیاری از کار ما گشود. در این کتاب بـا آثـار و احـوال ملّـا رجبعلی و شاگردان اندیشه‌ورش آشنا شدیم و راه تحقیق در افکار ایشان بـر مـا همـوار

گشت. آنگاه کلیه فهارس کتب خطی موجود در کشور را مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار دادیم و تمامی نسخه‌های موجود از رسالهٔ «*اصل الاصیل*» را به شرح ذیل احصا و تورق نمودیم:

۱- نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۰۹ مجلس شورای اسلامی به خط علی طالقانی به تاریخ ۱۲۷۵ هـ‌ق به شمارهٔ ثبت ۲۶۰۳۴.

۲- نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۱۱ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ دفتر ۲۶۰۵۳ به تاریخ تحریر پانزدهم ربیع‌المولود ۱۲۶۷ هـ‌ق. بعد از این رساله، رسالهٔ منطق ملّاصدرا و اشتراک وجود ملاّ رجبعلی آورده شده است.

۳- نسخهٔ شمارهٔ ۵۸۹۰ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با دو خط نستعلیق و بدون تاریخ کتابت.

۴- نسخهٔ شمارهٔ ۷۵۰۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به خط نستعلیق مربوط به سدهٔ دوازدهم هجری.

۵- نسخهٔ شمارهٔ ۷۰۰۷/۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران که به علت فرسودگی بیش از حد قابل استفاده نیست.

۶- نسخهٔ شمارهٔ ۸۷۴۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به خط نستعلیق و حاوی پنج رساله دیگر.

۷- نسخهٔ شمارهٔ ۴/۲۱۱۲ کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران که حاوی هفت رساله می‌باشد و «اصل الاصیل» ششمین آنهاست و در تاریخ ۱۱۰۱ هـ‌ق کتابت شده.

۸- نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ آخوند همدان که نه رساله را شامل است که رسالهٔ ششم *اصل الاصیل* می باشد.

۹- نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۲۱۲۴۵ که به خط نستعلیق و در تاریخ ۱۳۴۱ هـ‌ق نوشته شده است.

۱۰- نسخهٔ منحصر به فرد آقای سیّد جلال‌الدّین آشتیانی که در کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران بدان اشاره رفته است. تاریخ کتابت آن ۱۱۱۶ هـ. ق می‌باشد.

پس از تطبیق اجمالی این نسخه‌ها دریافتیم که تفاوت فاحش و بیّنی بین آنها وجود ندارد لذا اقدم نسخ را که مربوط به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی بود اساس قرار داده و با علامت اختصاری (م) مشخص نمودیم. در موارد معدودی که به مشکلی در این نسخه برمی‌خوردیم به دو نسخه دیگر که عبارتند از: نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس با علامت اختصاری (ر) و نسخهٔ شمارهٔ (۷۵۰۶) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با علامت اختصاری (ت) مراجعه می‌کردیم که در حواشی متن، مورد به مورد ذکر شده است. از اختلافات بسیار جزیی نسخ به ویژه در مواردی که مخلّ در معنی نبوده درگذشته و تنها به ذکر افتادگی‌های معدود نسخهٔ اساس اکتفا کرده‌ایم.

از همه کسانی که به نوعی در این کار خطیر ما را یاری کرده‌اند منّت پذیریم؛ اما شایسته است از حسن عنایت استادان محترم جناب آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی که مدتی مجموع نشسته و پراکنده‌گویی‌های ما را تحمل کرده‌اند تشکری ویژه نماییم. دین استاد دکتر مهدی محقّق که موجبات چاپ این اثر را فراهم کردند ورای حدّ تقریر است.

شکی نیست که هر کار بزرگی در بدایت امر توأم با نواقصی خواهد بود؛ تلاش ما نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ بنابراین، هم از استادان گرامی و هم از دانشجویان دانشور برای رفع کاستی‌ها و نارساتی‌ها، استمداد همت می‌کنیم. و در خاتمه ایزد منان را می‌ستاییم که مارا توفیق تلمّذ در محضر بزرگان علم و عمل عطا کرد و از زبان ملاّی بلخ می‌گوییم:

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن		مصلحی تو ای تو سلطان سخن

عزیز جوانپورهروی ـ حسن اکبری بیرق

مختصری در شرح احوال، آثار و افکار ملاّ رجبعلی تبریزی

احوال

زبدة المحققین و اسوة السالکین[1]، حکیم متأله و فیلسوف متبحر و مشایی مجهول‌القدر، ملاّ رجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ ق) از دانشمندان اهل اصطلاح در عصر صفویّه و معاصر با شاه عبّاس ثانی و صدرالمتألّهین شیرازی و از شاگردان مبرز حکیم دانا میرزا ابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (م ۱۰۵۰ق) بود. آن گونه که از کتب تراجم احوال برمی‌آید، شیخ تبریزی از علمای محترم زمان و مورد توجه بزرگان عصر خود بود، تا جایی که شاه عبّاس برای اظهار احترام به منزل او رفت و آمد داشت و «وزراء به دیدارش می‌شتافتند».[2] درباره زندگی شخصی این بزرگ تذکره‌ها سکوت کرده‌اند و اطلاع چندانی به دست نمی‌دهند. میرزاطاهر نصرآبادی در ذکر حال او گفته است که مدتی در مدرسه شیخ لطف‌الله اصفهان به درس و افاده سرگرم بود «بعد از آن به عبّاس‌آباد سکنی نموده شاه جنت مکان، شاه عبّاس ثانی بنابر ارادتی که به ایشان داشت خانه‌ای در شمس‌آباد در بیرون حصار اصفهان برای او خرید ...».[3]

۱- روضات الجنات ص ۲۸۷

۲- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۹۲

۳- تذکره نصرآبادی ص ۱۵۴

ملاّ رجبعلی، همچون بیشتر حکماء الهی شعر نیز می‌سرود و متخلص به «واحد» بود که برای نمونه سه رباعی از او نقل می‌کنیم.

واحد که به کوی دوست منزل دارد　　غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است　　بیچاره همیشه دست در گل دارد

***

ای آنکه به رای توست رای همه کس　　ای آنکه تویی مرا به جای همه کس
در پای تو اوفتاده‌ام دستم گیر　　کوتاه کن از میانه پای همه کس

***

واحد که چون آتش به برت می‌گردد　　گر خاک شود خاک درت می‌گردد
گر آب شود روان بسوی تو شود　　ور باد شود گرد سرت می‌گردد

حکیم تبریزی از نظر شاگردپروری معلم موفقی بوده و شاگردان فاضلی تقدیم عالم حکمت و فلسفه نموده است که ایشان نیز در نشر اندیشه‌های استاد از هیچ کوششی دریغ نکردند و شاید یکی از علل اشتهار غیرمعمول آن بزرگوار در زمان خود، وجود همان شاگردان صاحب‌نظر و تألیف بوده است. از جملهٔ آنان می‌توان به ملاّ محمد عبدالفتاح تنکابنی معروف به «سراب»[1] (م۱۱۲۴ ق) اشاره کرد که صاحب کتاب‌ها و رساله‌های فارسی و عربی در موضوع‌های دینی و کلام و حکمت بوده است. دیگر از شاگردان ملاّ رجبعلی، ملاّعبّاس مولوی صاحب اصول الفوائد است. میر قوام‌الدّین

۱- دربارهٔ وی ر.ک. اعیان الشیعه، ج ۴۵، ص ۲۷۱؛ روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۰۶ به بعد؛ الذریعه، ج ۱۲، ص ۲۰۳؛ ریحانة الادب، ج ۳، ص ۵

تهرانی (رازی) صاحب «عین‌الحکمه» را نیز در زمرهٔ تلامذه مولانا رجبعلی برشمرده‌اند.[1]

اما قاضی سعید قمی، آن حکیم مدقق و عارف محقق و برادرش محمدحسن قمی و محمدرفیع پیرزاده از اعاظم شاگردان رجبعلی و از مریدان محض او بودند که در ترویج و نشر افکار استاد خود سعی بسیار نمودند. پیرزاده تقریرات درس شیخ را در دو مجلد ضبط نمود و با راهنمایی وی آن را «معارف الهیه» نام نهاد. قاضی سعید نیز که خود مقام علمی‌اش در خور توجه بود، نسبت به استاد خود بسیار خاضع و صمیمی بوده است و تا سر حد پرستش او را دوست می‌داشت و برخی از آثار خود را به وی تقدیم کرده بود.[2] «این عارف عالیمقام در بسیاری از آثار خود مانند شرح توحید صدوق و کتاب «کلید بهشت» آرا وحدت عقاید شیخ رجبعلی را منعکس کرده و بر اساس همین آرا و عقاید موضع گیری نموده است»[3].

رجبعلی شاگرد دیگری نیز داشته است که با وجود شهرت اندکش صاحب اندیشه‌های بلندی بوده است. وی «علی قلی بن قرچغای خان» (م پس از ۱۰۹۱ ق) نام دارد: «این حکیم متأله که از اندیشمندان بزرگ عصر صفوی محسوب می‌شود، در سطح وسیع و گسترده‌ای افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی را ضمن آثار و تألیفات متعدد خود بیان داشته است. علی قلی بن قرچغای خان در میان استادانی که از محضر پرفیض ایشان بهره‌مند گشته است بیش از همه تحت تأثیر افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی و سبک اندیشه و تفکر وی بوده است»[4]. خوشبختانه اثر ارزشمند این فیلسوف تحت عنوان «احیای حکمت» توسط خانم فاطمه فنا و زیر نظر استادنا الاعظم جناب

۱- ر.ک: روضات الجنات ج ۳ ص ۳۵۱

۲ - ر.ک: آشتیانی، سیّدجلال‌الدّین، منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱، ص ۲۱۹

۳ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص۳۳۱

۴ - همان ص ۳۲۲

آقای دکتر دینانی از گوشهٔ کتابخانه‌ها به در آمده و در سال ۱۳۷۷ شمسی به زیور طبع آراسته شده است.

آثار

اگر تقریرات دروس ملاّ رجبعلی را که توسط شاگردانش به انجام رسیده جزو آثار وی قلمداد کنیم تعداد آنها بیش از حد انتظار خواهد بود. اما آنچه که به قلم خود او بر صفحه کاغذ جاری شده است از این قرار می‌باشد:

۱- رساله در اثبات واجب (به زبان فارسی)

۲- اصول آصفیه یا «الاصل الاصیل» (به زبان عربی)

۳- انوار جلیه در شرح حدیث شریف کمیل بن زیاد

۴- حاشیه بر اسفار ملاّصدرا

۵- رساله علیت و معلولیت

۶- لمعات الهیه در اثبات واجب الوجود و صفات او

۷- برهان قاطع

کتاب اخیر را شاگرد دانشورش، قاضی سعید قمی به عربی برگردانده است.

افکار

فیلسوفان مسلمان، اصولاً به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته اول آنهایی هستند که در عین مسلمانی، به اصول، مبانی و دستگاه فکری و فلسفی خود پای‌بند بوده و حتی‌المقدور دین‌شناسی و دینداری خود را به گونه‌ای سامان داده‌اند که معارض با فلسفه‌شان نباشد. اینان هیچگاه برای تبیین اندیشهٔ فلسفی خویش دست به دامن آیات و روایات نشده و هرگز از گزاره‌های دینی در اثبات رأی و نظر خود استفاده نکرده‌اند. دسته دیگر فیلسوفانی هستند که با وجود برخورداری از نظام فکری، فلسفی خاص

(عموماً مشاء) به شدت متأثر از آموزه‌های اسلامی بوده و در جای جای آثار به ظاهر حکمی خویش از آیات و روایات مختلف بهره‌مند بوده و حتی در به کرسی نشاندن نظریه‌ای کاملاً فلسفی متوسل به کلام خدا شده‌اند. به نظر می‌رسد این دسته از متفکران مسلمان سعی در جمع بین دین و فلسفه داشته‌اند که البته به رغم تکلفات بارد، توفیق چندانی در این زمینه به دست نیاورده‌اند. شیخ رجبعلی تبریزی را می‌توان در زمرهٔ این گروه از فلاسفه جای داد. فلسفهٔ این فیلسوف منبعث از دین‌شناسی او و متکی بر نصوص دینی می‌باشد که بعضاً در آثار خود به صراحت به نقل آیات و روایات در تأیید و تقویت احکام فلسفی‌اش پرداخته است. دلبستگی‌های فکری ملاّ رجبعلی تنها به حوزهٔ نصوص دینی محدود نمی‌شود. وی در آثارش علاقهٔ زایدالوصفی به «اثولوجیا»ی منسوب به ارسطو نشان داده و از کتاب «قاطیغوریاس» و از نوشته‌های معلم ثانی مطالبی نقل می‌کند که تعلق خاطرش را به شیوه اندیشه مشائیان قدیم، بر آفتاب می‌افکند.

شیخ تبریزی از محیی‌الدّین ابن عربی نیز با عنوان شیخ اکبر یاد کرده و همواره صوفیه و عرفای اهل تفکر را مورد احترام قرار می‌دهد هر چند قائل به اشتراک معنوی وجود نیست و وجود را همچون «فلوطین»، فوق هستی می‌داند.

شیخ رجبعلی اگر چه سعی وافری در حفظ اصول اعتقادات دینی خود دارد اما در مباحث فلسفی چونان فیلسوفی تنزیهی وارد میدان می‌شود و اصرار بر اصالت ماهیّت دارد. وی منکر وجود ذهنی است و قائل به اشتراک لفظی وجود می‌باشد و به همین علت برخی او را از اصحاب اصالت تسمیه (Nominalists) دانسته‌اند. البته با استناد صرف به رسالهٔ **الاصل الاصیل** اثبات این قضیه دشوار است لیکن با توجه به اینکه ملاّ رجبعلی فیلسوفی حسی مذهب بوده و در آثار دیگرش به صراحت منکر کلیات و منکر وجود ذهنی شده است می‌توان تا حدود زیادی موضوع «نومینالیست» بودن را بر او حمل کرد. صرف‌نظر از اینکه وی در همین رسالهٔ *اصل الاصیل* اسم بدون مسمی را

محال دانسته است که این امر با «نومینالیسم» سازگار نیست.

ملاّرجبعلی در رسالهٔ مذکور بر آن بوده که کل فلسفه خود را بر مبنای قاعدهٔ مشهور «الواحد لایصدر عنه الاالواحد» پی‌ریزی نماید و تلاش کرده که همه استدلالات و مباحث خود را به نوعی به قاعدهٔ «الواحد» مرتبط کند. وی در این کتاب به هفت اصل اشاره دارد که عبارتند از:

الاصل الاول: فی بیان ان الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لایمکن ان یصدر عنه الا الواحد.

الاصل الثانی: فی تنزیه واجب الوجود عن صفات النقصان.

الاصل الثالث: فی بیان ان کل طبیعة محتاجة فی نفسها الی شیء آخر.

الاصل الرابع: فی ان الماهیة من حیث هی لیست الاهی.

الاصل الخامس: فی بیان وجود الجنس و الفصل فی الخارج.

الاصل السادس: فی ان المعلول لایمکن ان یکون من نوع علته.

الاصل السابع: فی ان المعلول لایمکن ان یکون العدد غیر متناه بالفعل.

البته در لابلای این اصول هفتگانه مطالبی دربارهٔ ابطال وجود ذهنی، وضع اللغات، حرکت، هیولی و صورت، تجرد نفس، بقاء پس از مرگ و ... آورده است.

اینک به بررسی اجمالی برخی آراء بدیع و ضد صدرایی شیخ رجبعلی در این رساله می‌پردازیم و پیش از آن، این نکته را متذکر می‌شویم که در بررسی آراء این متفکر برجسته مجهول‌القدر به کتاب دیگر او(اثبات واجب) هم نیم نگاهی داشته‌ایم اما مستند ما همان رسالهٔ شریفهٔ **الاصل الاصیل** می‌باشد و بس.

ملاّ رجبعلی یک فیلسوف کاملاً تنزیهی

همچنانکه پیشتر نیز گفتیم ملاّ رجبعلی از یک دیدگاه، مشرب کلامی دارد و توجه

او به روایات و احادیث معصومین به این مطلب قوت می‌بخشد، وی هر گاه مباحث فلسفی اقتضاء کرده بحث خداوند را طرح کرده و به نوعی مسأله را به مباحث الهیاتی مرتبط ساخته است. در **الاصل الاصیل** و در بحث حرکت، به اثبات وجود و یگانگی خدا می‌پردازد و به «شبهه ابن کمونه» پاسخ می‌دهد. در بخش‌های مختلف این کتاب مطلبی که به وضوح به چشم می‌خورد بحث تنزیه خداوند متعال است که این رهیافت تنزیهی ناشی از توجه ملاّ رجبعلی به آیات و روایات بوده است.

ملاّ رجبعلی با نفی اشتراک معنوی وجود و طرح تباین بین واجب و ممکن نفی صفات و نفی ترکیب ذهنی و خارجی از خدا، قصد تنزیه خداوند را دارد تا خداوند در ردیف سایر موجودات ممکن قرار نگیرد.

ملاّ رجبعلی خدا را مافوق هستی می‌داند که این تفکر برگرفته از افکار فلوطین در خصوص «واحد» است که با بیان روایات کاملاً مطابقت دارد و با تأمل در روایات می‌بینیم که تفکر در مورد خداوند و نسبت دادن صفتی به خدا منهی‌عنه بوده است. به عنوان نمونه روایاتی را که خود ملاّرجبعلی در کتاب اثبات واجب که به فارسی نوشته شده می‌آوریم. از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین (ع) است در نهج‌البلاغه که می‌فرمایند: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» یعنی کمال اخلاص، تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی و نفی صفاتست از او ... و دیگر آنکه شیخ ابوجعفر کلینی در کافی ذکر کرده‌است که: «کلّ موصوف مصنوع و صانع الاشیاء غیر موصوف» یعنی هر چیزی که وصف کرده باشند مصنوع، و صانع چیزها غیرموصوف است. و دیگر آن دو خطبه که شیخ «ابن بابویه» در کتاب توحید از حضرت امام علی بن موسی‌الرضا «علیهما التحیة و الثناء» نقل کرده است.

آن حضرت در خطبهٔ اول فرموده‌اند که: «اول عبادة الله معرفته، و اصل معرفة الله توحیده، و نظام توحید الله نفی الصفات عنه؛ بشهادة العقول ان کل صفة و موصوف

مخلوق و شهادة کلّ مخلوق انّ له خالقاً لیس بصفة و لا موصوف و بشهادة کلّ صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدیث ...». همچنین در این خطبه فرموده‌اند: «کلّ معروف بنفسه مصنوع و کلّ فیما سواه معلول» یعنی هر چیزی که بیّن باشد بنفس خود مصنوع و چیزی که قائم باشد بغیر، معلول است . نیز در این خطبه فرموده‌اند که: «من وصفه فقد الحق فیه» یعنی هر کس وصف کند الله تعالی را برگشته است از حقّ. و نیز در این خطبه آمده است که «فکلمّا فی الخلق لایوجد فی خالقه و کلما یمکن فیه مجتمع فی صانعه». و در خطبه دوم فرموده که: «اوّل الدیانة معرفته، و کمال المعرفة توحیده و کمال التوحید نفی الصفات عنه؛ بشهادة کلّ صفة أنها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنها غیر الصفة». و نیز در کتاب توحید از آن حضرت منقول است که فرمودند: «و من شبّه الله بخلقه فهو مشرک» و نیز در کتاب توحید منقول است از ابن عبدالله (ع) که فرموده‌اند: «من شبه الله بخلقه، فهو مشرک انّ الله تبارک و تعالی لایشبه شیئاً و لایشبهه شیء و کلما وقع فی الوهم فهو باطلا» و نیز در احادیث واقع شده است که: «من شبّه الله بخلقه فقد الحد فیه».

پس احادیثی که دالّ‌اند بر اثبات صفات از برای الله تعالی مثل: علم و قدرت و سایر صفات، مؤوّلند به تأویلی که حضرت امام محمد باقر(ع) کرده‌اند و فرموده‌اند که «هل یسمّی عالماً و قادراً الا، انّه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین، فکلما میّزتموه باوهامکم فی ادقِّ معانیه فهو مخلوق، مصنوع لکم، مردود الیکم و الباری تعالی واهب الحیاة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار تتوهّم انّ لله تعالی زبانّیتین کما لها فأنها تتصور انّ عدمها نقصان لمن لاتکونان له هکذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی». یا تأویلی دیگر که ائمه (ع) کرده‌اند و فرموده‌اند که: عالم است، یعنی جاهل نیست و قادر است، یعنی عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند. پس اطلاق موجود بر الله تعالی به این معنی است که ممکن نیست

نه به معنای آنکه وجوب وجود امری است عارض ذات الله تعالی و قایم تا آنکه ذات الله تعالی به معنای وجود باشد و به معنای وجوب واجب چنانکه در ممکنات است.

ملاّ رجبعلی تأکید می‌کند که متقدمین از حکما همه، این مذهب را دارند و می‌گویند که هر صفت کمالی که به خدا نسبت داده می‌شود حتی وجوب وجود به سلب طرف نقصان راجع می‌گردد. چرا که همه این صفات برای ممکن به کار می‌روند و ما باید از هر گونه صفتی که به ممکن هم می‌توان نسبت داد پرهیز کنیم و به خدا نسبت ندهیم و هر صفتی را که ما فرض کنیم انسان‌ها و موجودات ممکن کم و بیش واجد آن هستند.

ملاّ رجبعلی از اثولوجیا مطلبی نقل می‌کند که: «الواحد المحض هو علة الاشیاء و کلما لیس کشیء من الاشیاء».

فلوطین می‌گوید: اینکه می‌گوییم واحد علت است منظورمان صفت عرضی او نیست بلکه می‌خواهیم صفت عرضی خودمان را بیان کنیم می‌خواهیم بگوییم که ما چیزی از او داریم در جایی که او خود در خود ساکن است. واحد را نمی‌توان شناخت مانند سایر شناختن‌ها بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید. و هستی و اندیشیدن یکی است چون هستی بیرون از عقل نیست لذا عقل موجود حقیقی و هستی راستین است. واحد مافوق هستی است واحد اعجوبه‌ای است درنیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم بگوییم هست و اگر صفتی به او نسبت داده‌ایم و اگر «واحدش» می‌خوانیم تنها بر اساس این است که مجبوریم در ضمن سخن اشاره‌ای به او بکنیم و کثرت را از او سلب کنیم. از این عبارت فلوطین درمی‌یابیم که ملاّرجبعلی ضمن اینکه از روایات شیعه متأثر بوده از آثار فلوطین هم استفاده فراوانی نموده است.[۱] از علماء مشاء قدیم هم مطالبی نقل می‌کند؛ مثلاً از «فصول مدنیه» معلم ثانی نقل می‌کند

۱- ایشان اثولوجیا را منسوب به ارسطو می‌دانستند.

که: «وجوده متعالی خارج عن وجود سایر الوجودات و لایشارک شیئاً منها فی معنی اصله بل و ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم فی ذلک الاسم». و صوفیه رضوان الله تعالی علیهم در مقام تنزیه، اسم را نیز راه ندادهاند و این عبارت ایشان است که: لااسم و لارسم و لانعت و لاوصف چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون   تعالی ذاته عما یقولون

و شیخ صدرالدّین قونیوی (رض) در **نصوص** و در «تفسیر سورة الحمد» تصریح به این کرده است. عبارت نصوص این است که: «قولنا فیه انه وجود للتفهیم لا انّه بمعنی الوجود».

بعضی از مشایخ صوفیه هم تصریح کردهاند که وجود عام معلول اوست و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول میدانند. حکمای هند نیز تصریح کردهاند به این معنا و گفتهاند که: حق تعالی هست نه به هستی که ممکناتند.

ملاّ رجبعلی در دومین فرع از فروعات *اصل الاصیل* (قاعدة الواحد) می گوید: «و تعلم مما ذکرنا ان الواجب تعالی لایمکن یتصف بهذا الوجود عام البدیهی المحمول علیالاشیاء لانه تعالی فاعل هذا الوجود و فاعل الشیء لایمکن ان یکون قابلاً کما عرفت و یظهر فی هذا فساد قول المتأخرین و هو ان الوجود مشترک معنوی بین الواجب و الممکن فتأمل[1]».

۱- البته این مقسَم ملاّرجبعلی با حرف قبلی ما که خدا را مافوق هستی دانستیم متناقض نمیباشد چون اولاً ملاّرجبعلی در اول تقسیم می گوید عجب بادی رای و ظاهر النظر موجود بما هو موجود به واجب و ممکن تقسیم میشود یعنی ما این تقسیم را به عنوان قول حق قبول نداریم ما این تفسیر را به فرض تنزیه بیان کردهایم و در این تفسیر و درست بودن آن مطلب داریم بلکه قول محقق این است که وجود مفهوم عامی که شامل واجبالوجود هم بشود نمیباشد چرا که موجود یعنی شیء ثبت له الوجود و این با واجبالوجود سازگاری ←

وی در اصل دوم کتاب تحت عنوان فی تنزیه واجب الوجود عن صفات النقصان بعد از تقسیم موجود بما هو موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود و تقسیم ممکن‌الوجود به جوهر و عرض و هر کدام به اجناس و انواع، می‌گوید: این تقسیم خود دلیل تنزیه خداوند است از صفات نقصان که ممکنات دارا هستند چون با این تقسیم جوهر و عرض و جسم بودن و سایر اموری که باید از خداوند سلب شود و ممکنات دارا هستند از خداوند سلب کردیم چون ممکن نیست و اوصاف و خصوصیات و تقسیمات ممکن را ندارد و عبارت او چنین است: «و ذلک لانه اذا علمت فی القسمة المذکورة ان الواجب تعالی قسیم الممکن و هذه احکام للممکن فقد ثبت لک ثبوتاً اولیاً ان الواجب تعالی لایکون شیئاً عن هذه الاشیاء و یکون ان یتصور هذه الاحکام فیه تعالی و الالزم ان یکون قسیم الشی قسماً و هو محال». البته از این سخن ملاّ رجبعلی می‌فهمیم که معتقد به نفی صفات از خداوند متعال است و قاضی سعید هم در پیروی از استاد خودش معتقد به نفی صفات شده است که این بحث باید در فصل جداگانه‌ای طرح شود. کوتاه سخن اینکه از نظر ملاّ رجبعلی سلب اوصاف ممکن و به کار بردن معانی و ملاحظات منفی موجب تمایز خدا از سایر چیزها می‌شود و می‌گوید سلب‌ها باید به سلب برگردند و آن سلب هم اوصاف ممکن است که سلب واحد است. عبارت او چنین است: «انه یجب ان یرجع السلوب کلها الی سلب واحد و هو ایضاً بالاخرة الی وجوب الوجود و اذا لولم یرجع السلوب الی سلب واحد لزم الکثرة فیه تعالی لانه لا فرق بین ثبوت الامور المتکثرة له تعالی فی استلزام الکثرة و بین سلبها عنه بالضرورة».

البته بسیاری از فلاسفهٔ جدید و صاحبان اندیشه، امروزه همین نظر را دارند که دربارهٔ خدا نمی‌توانیم ایجابی صحبت کنیم. امروزه به ریشه معرفت شناختی بحث توجه

ندارد و ثانیاً خدا و واحد اعم از واجب‌الوجودات اینطور نیست هر واجب‌الوجودی خدا باشد و واحد و واحدیت به آن صدق کند در هر صورت اشکالی در تنزیه خداوند پیش نمی‌آید.

می‌شود که ملاّ رجبعلی با توجه به مضمون آیات و روایات بحث سلب صفات سلبی را مطرح می‌کند و می‌گوید ما باید صفات ایجابی را به نحوی به صفات سلبی تأویل نماییم کما اینکه امروزه چنین می‌کنند؛ به این شکل که خدا عالم است و نه به شکلی که موجودات بشری عالمند (که از طریق مشاهده و تفکر و دریافت حسی و استدلالی ...) خدا به اراده عمل می‌کند ولی نه به گونه‌ای که موجودات بشری به اراده عمل می‌کنند. البته با این عبارات و مطالب می‌فهمیم که ملاّ رجبعلی معتقد است که غایت معرفت خداوند منزه داشتن اوست از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود و فقط به شکل سلب و بیان سلبی صفات خداوند می‌توانیم خدا را منزه بداریم.

در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی فیلسوفانی هم داشته‌ایم که برخلاف رجبعلی، تنزیهی نبوده‌اند و آیات و روایات را تأویل نمی‌کردند بلکه می‌گفتند این معانی و صفات رسوم و حدود در معنای حقیقی خودشان به کار رفته است که یا نهایتاً به تعطیل معرفت و یا تشبیه و یا تجسیم خداوند می‌رسیدند. البته عرفا و فلاسفه‌ای که قائل به تشکیک هستند خدا را به این نحو تنزیه نمی‌کنند و خداوند را همانند سایر موجودات، موجود می‌دانند ولی چون به مراتب مختلف در وجود قائل هستند بین واجب و ممکن فرق قائل می‌شوند و به همین جهت است که عرفا، خصوصاً پیروان ابن‌عربی، به وحدت وجود می‌رسند که همه موجودات یکی و تجلیات الهی هستند و تنها خداوند است که موجود حقیقی است. ولی ملاّ رجبعلی که قائل به تباین وجود است فکر می‌کند که با قائل شدن به تباین وجود بین واجب و ممکن می‌توان خدا را تنزیه کرد و بنابراین مشرب نوافلاطونیان را بر می‌گیرد که خدا را وجود نمی‌دانند بلکه مافوق هستی می‌دانند و می‌گویند خداوند موجود نیست بلکه اساس وجود است خداوند ورای همه چیز است خداوند نامتناهی است و هر چه دربارهٔ خدا بگوییم نماد است و زبان حقیقی نمی‌تواند باشد و با مکاشفه فقط می‌توان به خدا رسید و ساختار متناهی که ما داریم و به زبان

متناهی که ما صحبت می‌کنیم وجود او را محدود کرده است.

خلاصه اینکه:

ملاّ رجبعلی چون یک فیلسوف تنزیهی است از هر قاعده‌ای که در کتاب طرح می‌کند قصد استنتاج تنزیه خداوند را دارد.

در اصل اول (قاعدة الواحد) اولین فرعی را که مطرح می‌کند تنزیه خداوند است، عبارت چنین است: «و یتفرع علی ذلک الاصل الاصیل: ان الواحد الاولی تعالی شأنه لایصدر عنه الا الواحد و بیان هذا ظاهر لبساطته من جمیع الجهات و تنزهه عن جمیع الترکیبات الذهنیة و الخارجیة تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً».

یعنی اینکه عالم و ما سوی الله همه کثرات‌اند و از واحد صادر شده‌اند و منافات با قاعدة الواحد ندارند. چرا که لازم کثرت عالم و کثیر بودن آن به کثرت در ذات باری نمی‌باشد بلکه او واحد است و از او فقط واحد صادر می‌شود که همان عقل اول می‌باشد که همه کثرات عالم با تعقل عقل اول بوجود آمده‌اند و خود ملاّ رجبعلی در این کتاب بارها به عقل اول اشاره می‌کند و آن را مطابق روایات می‌داند:« و لهذا صار اول ما خلق الله العقل کما نطق به لسان الشارع صلی‌الله علیه و اله».

فلوطین نیز نظیر همین بیان را دارد، او می‌گوید واحد علت اول و مبدأ همه چیزهاست ولی همه چیزها چگونه از او پدید می‌آیند؟ اولین چیزی که از او پدید می‌آید عقل است که حاوی همه موجودات حقیقی است.

در خاتمه لازم است در بحث تنزیه به اشکالی که متوجه ملاّ رجبعلی می‌شود اشاره کنیم.

و آن اینکه قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» اساسش قبول اصل سنخیت بین علت و معلول است. یعنی بین علت و معلول مناسبت ذاتیه باید وجود داشته باشد و این

سنخیت با اشتراک معنوی وجود بیشتر سازگاری دارد تا تباین وجودات که ملاً رجبعلی به آن معتقد است خصوصاً تباین را بین واجب و ممکن می‌داند و همچنین در باب وجود، اشتراک معنوی وجود را نفی می‌کند و به اشتراک لفظی وجود قائل است.

این افکار و نظرات اولاً با اصل سنخیت سازگاری ندارد و ثانیاً با تنزیه تناسب ندارد چون فلسفه تنزیه خدا این است که تلاش کنیم خداوند متعال را از هر گونه شائبه‌ای که واجب را به ممکن شبیه می‌سازد منزه بکنیم ولی سنخیت خلاف آن را ثابت می‌کند. چرا که اصلاً گروه عظیمی از متکلمین که اصل علیت و سنخیت را به خاطر تنزیه خداوند منکر شده‌اند و معتقد بودند که علت بودن خدا و معلول بودن ممکنات و اصلاً بحث علیت با مفاد آیات و روایات مناسبت ندارد و نباید ما ممکنات را در ردیف واجب قرار بدهیم و توهم کرده‌اند که سنخیت ملازم است با بودن علت و معلول تحت نوع یا جنس واحد، بودن علت و معلول در مرتبه واحده یا ترکیب بین واجب و ممکن. از جمله منکران اصل سنخیت فخر رازی و امام غزالی است که تا آنجایی که توانسته‌اند، خواسته‌اند سنخیت را تباه سازند و قطعاً قاعدة الواحد را قبول نداشته‌اند. دلیل آنها عمدتاً این بوده که این قاعده که سنخیت را به دنبال داشته و ریشه آن قبول اصل سنخیت است با عموم قدرت خدا منافات کامل دارد لذا اگر کسی بگوید از «واحد من جمیع الجهات» جز امر واحد صادر نمی‌گردد قدرت باری تعالی را محدود ساخته است.

البته متأخرین مشّاء این اصل یا قاعدة الواحد را قبول دارند و سنخیت را نیز قبول می‌کنند و این امر با مبنای فلسفی آنها سازگاری دارد چرا که آنها قائل به تشکیک هستند چون همه موجودات عالم امکان (مجردات و مادیات) همه در اصل وجود مشترک هستند به تفاوت مراتب؛ یعنی حمل وجود بر تمامی موجودات ممکن حتی واجب‌الوجود به یک معنی می‌باشد؛ لکن در هر کدام سهم و حظی متفاوت از حیث شدت و ضعف وجود دارد لذا اشکال سنخیت بین علت که مجرد است و بین معلول که

مادی است وجود ندارد و منتفی است. هر چند برخی از بزرگان به خاطر فرار از اشکال سنخیت، دایره اصل سنخیت را به عالم ماورای طبیعت محدود کرده‌اند و معتقدند که عقل به اعتبار اصل سنخیت بین فاعل طبیعی و معلول آن حکم نمی‌کند بلکه وجود سنخیت در این موارد بستگی به تجربه دارد که این حرف باطل بوده و در جای خود از آن بحث شده که ما جهت روشن شدن دامنه بحث به این مطلب اشاره نمودیم.

وجود و ماهیت

در اصل چهارم این رساله، ملاّ رجبعلی می‌گوید:«الماهیة من حیث هی لیست الاّ هی» در اصل این حکم، که قولی است مشهور، همه علما متفق‌القولند اما، شیخ تبریزی در فروع آن، با متأخرین اختلاف نظرهایی دارد.

شیخ در قدم اول برخلاف متأخرین سعی در اثبات این نکته دارد که ماهیت در خارج (و نه در ذهن) متصف به صفت «وجود» می‌شود و ماهیت صرف طبق اصلی که بیان شد موجود نیست بلکه «لیست الاّ هی» لذا از نظر شیخ در مبحث ماهیت همواره باید قید «فی الخارج» لحاظ شود چرا که وجود ذهنی باطل می‌باشد. ملاّ رجبعلی معتقد است که در قضایای محموله (که موجود بر ماهیت حمل می‌شود) در صورتی حمل مشتق بر موضوع صحیح خواهد بود که موضوع، مبدأ اشتقاق را در خود داشته باشد و در این میان فرقی میان وجود و سایر مفاهیم نیست. وی می‌گوید اگر اشکال شود که: ما قاعده «ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت له» را قبول داریم که یک قاعده عقلی است در جواب می‌گوییم، موضوع ما مربوط به «هلّ بسیطه» است نه «هلّ مرکبه».

شیخ تبریزی ماهیت را ملزوم و وجود را لازم خارجی ماهیت می‌داند. عین عبارت او در الاصل الاصیل چنین است: «اذا ثبت ان الوجود مع الماهیة فی الخارج فثبت ان الوجود لازم للماهیة فی الخارج نعنی انه تابع له لان وجود الشیء فرع للشیء و تابع

بالضرورة». نیز می گوید، اگر ماهیت در خارج، ماهیت باشد (بدون وجود فی الخارج) در خارج که چیزی جز ماهیت نیست؛ در آن صورت، «فما الفایدة فی قولهم انها ماهیة موجوده فانه قول محض لیس له معنیً اصلاً فکیف یمکن ان یحمل الوجود علیه مع انه فی الخارج موضوع فقط بدون محمول اصلاً فمن این هذا الحمل و کیف یجوز العقل عقد القضیة من موضوع فقط بدون المحمول و هذا شنیع (ممتنع) جداً» می‌بینیم که ملاّ رجبعلی علاوه بر تأکید بر انکار وجود ذهنی در حمل به قاعده اصولی و کلامی حمل مشتق بر موضوع بدون قیام مبدأ اشتقاق اصرار دارد. و این بحث را در سایر فقرات کتاب هم پیش می کشد. فی‌المثل در بحث «جنس و فصل» می گوید: جنس و فصل در خارج وجود دارد نه در ذهن. اینکه می گویند ماهیت در خارج بسیط است و لکن در ذهن به جنس و فصل منحل می‌شود قول صحیحی نیست. جنس و فصل در خارج وجود دارد و گرنه لفظی بلامعنی خواهد بود. پس وجود ذهنی که باطل است و لفظ بلامعنی هم که محال است پس جنس و فصل ضرورتاً در خارج وجود دارند.

وجود ذهنی

ملاّ رجبعلی منکر وجود ذهنی است و تعبیری که از انکار وجود ذهنی می‌آورد این است که:« فظهر ان القول بالوجود الذهنی شنیع جداً و لایجتمع الاقرار به مع العقل السلیم»و علتی که می‌آورد همان اشکال معروف وجود ذهنی است که اگر معلوم، جوهر باشد و علم هم صورت حاصله آن در ذهن باشد که از عرضیات بوده و جزو مقوله «کیف» محسوب می‌شود، نمی‌توان جوهر را با عرض شناخت و در حقیقت صورت جوهر که در ذهن وجود پیدا می کند وجود دیگری است غیر از وجود معلوم و ... لذا اگر بخواهیم به وجود جوهری علم پیدا کنیم باید خود جوهر در ذهن قرار گیرد نه صورت آن، لذا می گوید «لانه یستلزم ذلک حصول جبل دماوند فی‌الجمجمه». پس قائل

شدن به وجود ذهنی و صورت ذهنی این فساد را به دنبال دارد. لذا ما می گوییم نفس به خود این ماهیات و جواهر علم پیدا می کند بنفسها. البته آقای آشتیانی نکته جالبی گفته‌اند و آن اینکه: مؤلف محترم معلوم نکرده است که به عقیده او ماهیات و مفاهیم به طور مطلق، اعم از آنکه مطابقت با حقایق خارجیه داشته باشند یا نداشته باشند در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرسوم می‌باشد ولی حقایق ظاهر قابل ادراک در موطن ذهن نمی‌باشند؟!

البته در بحث نفس که مربوط به بحث وجود ذهنی است می گوید:«و اذ قدبان و ظهر لک امتناع الوجود الذهنی فقد کیفیة علم النفس بالوجودات الخارجیه و هی أن تعلم اعیان الموجودات بأعیانها لابصورها و وجوداتها الذهنیه لاستحالة ذلک کما عرفت و عدم احتمال آخر فالاشیاء کلها معلومة للنفس بذواتها لکم بعضها بتوسط الالة و بعضها بدون الالة».

در مورد معقولات هم می گوید: «فانها تدرک المعقولات بنفس ما یدرک المحسوسات».

البته انکار وجود ذهنی ریشه حسی داردکه ملاّ رجبعلی در مباحث متعدد ارزش زیادی برای «حس» قائل شده و قول مشهور ارسطو را نقل می کند که «من فقد حسا فقد علماً» و معتقد است که علم حقیقی جز از راه مشاهده معلوم بدون واسطه و جز روایت عیانی به دست نمی‌آید. لذا در بحث کلیات بعضی از علما معتقدند که کلی عبارت است از مشابهت محسوسات به یکدیگر مثلاً اگر اسبی را ببینیم و سپس اسب دیگری را ملاحظه کنیم ، دو احساس شبیه به همدیگر کرده‌ایم اما اگر اسبی ببینیم و بعد درختی را در نظر بیاوریم دو احساس ما به همدیگر شباهت ندارند و همین معنای کلی است و شیء کلی واقعیتی جز اسم و نامگذاری ندارد و به علت مشابهت به یکدیگر است که نامگذاری می کنیم. همین مطلب را برخی از بزرگان در اشتراک لفظی وجود گفته‌اند،

یعنی، اینکه ما به هر چیز لفظ وجود را اطلاق می کنیم به علت نوعی شباهت و همانندی است که این اسم را بر آن می‌نهیم.

پس انکار وجود ذهنی قطعاً بدین معنی نیست که آنها به حضور و ظهور عینی ماهیت اشیاء در ذهن قائل باشند و بدین معنا نیست که آنان همگی تحقق هر گونه صورت ذهنی را هنگام ادراک مورد انکار قرار می‌دهند حرف بعضی از منکرین وجود ذهنی به تحقق صور ذهنی باور دارند ولی آنها را اشباح اشیاء خارجی می‌دانند و بعضی هم منکر تحقق هر گونه صورت در ذهن هستند و علم را یک نوع اضافه بین عالم و معلوم می‌دانند. فخر رازی چنین اعتقادی دارد که شاید ملاّ رجبعلی خواسته با وی هم آواز باشد.

کوتاه سخن آن که منکر وجود ذهنی، علم را چه در مورد تصور و چه در مورد تصدیق منکر نیست لکن وجود دیگری را برای معلوم در نفس منکر است و در علم به چیزی، حصول معلوم را در نفس لازم نمی‌داند. در علم نفس به امری، وجود آن امر در نفس لازم نیست زیرا تصورات واقعیه از معانی، اعم از اینکه لفظی و اسمی در لغت و عرف داشته باشد یا نه؛ واقعیتی ندارد جز نفس الامر که حد ذات هر معنی است و نفس چون به آن توجه نمود منکشف شود. ذات انفرادیش که خالی از حکم است چه یک معنی باشد چه بیشتر بر جوهر قوه عاقله اگر کلی است و به حس یا وهم اگر جزیی است بدون اینکه چیزی در نفس یا با نفس حاصل شود فقط میان نفس و قوای نفس و میان آن معنی به واسطه توجه و التفات حجاب مرتفع گردد. مانند باز نمودن چشم برای رؤیت یا فرا داشتن سامعه برای استماع. و در مورد تصدیق هم توجه و التفات به مدلول قضیه‌ای خواهد بود. اعتقاد و اذعان و ایمان و یقین و ظنّ حالاتی است در نفس مانند سایر احوال نفس.

چگونگی علم نفس به موجودات خارجی در نظر ملاّ رجبعلی تبریزی

با توجه به اینکه ملاّ رجبعلی منکر وجود ذهنی است و همانند ارسطو و مشائین حسی مسلک بوده لذا منشأ علم را حواس پنجگانه می‌داند که بدون آنها معرفت را ممکن نمی‌داند در این کتاب می‌گوید:«کل مالم یدرک النفس بالحواس الخمسة الظاهرة لایمکنها معرفة طبیعته الکلیة و حقیقتها النوعیة لان من فقد حسا فقد فقد علماً بل لا یمکن للنفس تخلیه و تصوره فضلاً عن تعقله». حال سؤال اینجاست که نفس چگونه به موجودات خارجیه علم پیدا می‌کند؟ رجبعلی می‌گوید: نفس، حقایق موجودات را خودش درک می‌کند اولاً و بالذات بدون اینکه صورتی در آن حاصل شود و خود مبصرات و طبایع آنها را بدون حصول صورت و رطوبت جلیدیه درک می‌کند و فرقی بین موجودات خارجیه و مبصرات نداریم مثلاً وقتی «زید» را می‌بینیم حقیقت انسان موجود در خارج را مشاهده می‌کنیم لکن در ضمنِ عوارض شخصی او که لازمه «زید» بودن است. ولی اکثر متأخرین می‌گویند باید صورت آن مبصرات در رطوبت جلیدیه و یا غیر آن حاصل شود تا بتوانیم به آن علم پیدا کنیم.

پس نفس به اعیان موجودات علم پیدا می‌کند نه به صورت و وجود ذات ذهنی آنها. لذا اشیاء همه معلوم نفس می‌باشند بذواتها و اعیانها به توسط آلت یا بدون آلت.

نفس به امورات جزیی محسوسه مثل حرارت و برودت رنگها و اصوات و نور به توسط آلت علم پیدا می‌کند و به طبایع کلیه از این موجودات و حقایق آنها و خود ذات آنها نفس خودش بدون آلت علم پیدا می‌کند.

نکته قابل توجه اینکه حکمای متأخر مشاء برای نفس، قوای متعددی ذکر می‌کنند ولی ملاّ رجبعلی برای نفس یک قوه معتقد است که به وسیله آن نفس به همه اشیاء کلی و جزیی علم پیدا می‌کند ولی افعال نفس متعدد است به تعدد آلات به خاطر متعدد بودن مدرکات نه اینکه نفس دارای قوای متعددی باشد و فرقی بین مدرکات وجود ندارد

چون همه محسوساتند ولی مظاهر ادراکات و آلات فرق می‌کند بعضی از مدرکات معلوله بلا آلة و بعضی هم با آلت. اما طبایع کلی و معقولات را نفس. خود. بذات و فی نفسه درک می‌کند. رجبعلی می گوید: «یدرک المعقولات و الطبایع الکلیة بنفس ذاتها و هی ایضاً عین القوة المدرکة للمحسوسات لکن عند ادراک الجزییات المحسوسة کأنها یخرج من ذاتها الی نحو آلتها و عند ادراک المعقولات یرجع الی ذاتها الجامعة للأشیاء کلها مع بساطتها».

ملاً رجبعلی علم نفس را به موجودات به سه دسته تقسیم می‌کند: «علم نفس بالموجودات علی انحاء ثلاثة بحسب مراتب الموجودات و منازلها فی الوجود و ذلک لان اشیاء اما معقولة و اما محسوسة: والمحسوسة اما محسوسة بالحواس ظاهرة و اما محسوسة بالحواس باطنة».

ملاًرجبعلی بالاترین ادراک نفس را ادراک اشیا معقوله می‌داند که نفس خودش بدون آلت درک می‌کند اما اشیا محسوسه چه به حواس ظاهری و چه به حواس باطنی را در مرتبه پایین تر می‌داند چون نفس آنها را با آلت درک می‌کند و همه این ادراکات اعم از معقوله و محسوسه توسط قوه عقلیه انجام می گیرد ملاً رجبعلی در توضیح ادراک به حواس باطنی و حواس ظاهری می گوید نفس در حواس باطنی اشیا را به وسیله قوه خیالیه تجرید می‌کند (که این قوه خیالیه هم باز همان قوه واحده است ولی آلت فرق می‌کند) بر خلاف نظر متأخرین که آنها قائل به حصول صورت در نفس می‌باشند در حقیقت ایجد جداگانه‌ای را برای شیء قائلند.

البته لازم به ذکر است که چون بعضی معتقد بودند که نفس مادة الجوهر است و بعداً مجرد از ماده شده البته بعد از تحصیل کمالات مخصوص به نفس؛ لذا ملاً رجبعلی با باطل دانستن این امر به متأخرین از حکمای مشاء نیز انتقاد می کند که فقط به اثبات

تجرد نفس پرداخته‌اند بدون اینکه جواب این حرف باطل را با استدلال باطل کند چرا که نفس، حتی نفس نباتی و حیوانی، از اول مجرد است نه اینکه بعداً مجرد می‌شود.

در اینجا بد نیست گزارش هانری کربن را در مورد نفس که برداشت خود را از بخش مربوط به رساله الاصل الاصیل بیان می‌کند بیاوریم تا بعضی ابهامات رفع شود: «نفس می‌تواند اشیاء و وجودات را در فردانیت ذاتی و حضور آنها و بدون واسطه صورت یا مفهومی که تصوری از آنها ارائه می‌دهد بشناسد. شناخت، ادراک حضور توسط نفس است و نفس به قوای متعددی که مرکب از آنهاست نیازی ندارد. نفس در وحدت خود شامل تمام قوا است زیرا که همه شناختهای نفس، آن را به شناخت نفس (خود) هدایت می‌کند. لذا ملاّ رجبعلی با معتقد شدن به علم حضوری می‌خواهد خلأ ناشی از رد وجود ذهنی را پر کند. این نظر درباره حصول معرفت از طریق حضور بی‌واسطه یادآور مفهوم (ادراک) در نزد فیلسوفان رواقی است.

در نظر رجبعلی نفس ناطقه در اصل خود صورتی معنوی و مجرد از ماده عالم تحت قمر دارد و موقتاً تخته‌بند مادی ناسوتی شده که سرگذشتی جدای از حدیث نفس دارد ولی در نظر ملاّ صدرا نفس که در آغاز با ماده و جسم یکی است بر اثر تواتر حرکات جوهری از ماده جدا شده و در جهت تبدیل به نفس تجرد پیدا می‌کند این تبدیلات از طریق ارتباط با صور مجردی انجام می‌پذیرد که صور برزخ یا عالم مثال، چیزی از آنهاست. لذا منحنی سلوک معنوی نفس در ضمن ناظر بودن به هدف واحد عمیقاً از همدیگر متفاوتند.

حرکت

بعد از اینکه ملاّ رجبعلی با استفاده از الاصل‌الاصیل هیولی را ثابت می‌کند و جسم را مرکب از هیولی و صورت جسمیه می‌داند و در تعریف جسم می‌گوید که جسم بما هو جسم کم متصل است در صورتی که انفصالی برای او عارض شد جسم از بین

نمی‌رود چون معتقد است:« فما دام تلک المادة المشخصة باقیة فذلک الصورة االمشخصة باقیة».

چون صورت مادی و جسمانی است. پس صورت جسمیه حتی بعد از انفصال هم باقی است چرا که وجود صورت جسمانیه مقدم بر صورت نوعیه است که برای جسم متمم و تمام کننده است و مقدم بر حرکت هم است بالذات چون برای جسم در صورتی حرکت حاصل می‌شود که تمام باشد و بعد از تحقق حرکت است که تغییر وجود پیدا می‌کند. پس صورت جسمیه چون قبل از تغییر و حرکت بوده پس تغییر در این مرتبه امکان‌پذیر نمی‌باشد و صورت جسمیه باقی می‌ماند. چرا که ملاً رجبعلی تجدد امثال را که اکثراً متصوفه به آن قائل بودند رد می‌کند یعنی اینکه موجودات در هر آنی غیر از آن دیگر باشد کلاً منعدم و بعد موجود شوند و هکذا الی غیر النهایه.

ملاً رجبعلی می‌گوید از اینکه جسم مرکب از هیولی و صورت است فهمیدم که در جسم چیزی وجود دارد که قابلیت دارد چیز دیگری شود که آن فقط با حرکت امکان‌پذیر خواهد بود. در تعریف حرکت ملاً رجبعلی همان تعریف ارسطو را می‌پسندد:«انّ الحرکة کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوه». بعد از اینکه تعریف حرکت را توضیح داده و فوائد قیدها را بیان می‌کند می‌گوید:«اعلم ان‌الحرکة علی رای الحق هی نفس التدریج و لا یمکن تدریجیة الوجود کما زعم المتأخرون ... فلانه اذا کانت کذلک لزم ان یکون الحرکة هی نفس ما الیه الحرکة. فان ما الیه الحرکة هو الذی یحصل وجود للمتحرک علی سبیل التدریج الذی هو نفس الحرکة ـ فاذا فرضنا الحرکة اخری و هکذا الی ان یتسلسل و هو محال فیجب ان یکون الحرکة دفعیة الوجود و هو المقصود». از ظاهر عبارت چنین فهمیده می‌شود که ملاً رجبعلی حرکت را می‌خواهد نفی کند ولی مرحوم استاد جلال‌الدّین آشتیانی ذیل این عبارت توضیحاتی می‌دهد که

بدین شرح می‌باشد:

لابد مراد ایشان آن است که حصول حرکت شخص واحد از حدی تا انتهای حرکت یعنی ما الیه الحرکة بر سبیل تدریج نیست بلکه دفعی است ولیکن جسم متحرک که به سوی مقصدی حرکت می‌کند حصول حرکت آن به نحو تدریج است نظیر حصول زمان که از عوارض تحلیلی حرکت است و به یک وجود موجودند بر سبیل تدریج نیست چون سبق و لحوق در اجزاء حرکت ذاتی اجزاء است مثل زمان که حصول جزئی متفرع بر زوال جزء دیگر است و الا یلزم یکون للزمان زمان و للحرکة حرکة. و در واقع می‌توان گفت ملاّ رجبعلی حرکت را توسطی می‌داند و حرکت به عنوان یک امر ممتد خارجی به اعتبار جنبه وحدتی که در هر حرکت معینی وجود دارد که ما به همان لحاظ در تمام طول حرکت خود را با یک امر مواجه می‌یابیم مورد توجه قرار می‌گیرد بعنوان یک کل مشاهده می‌شود چون واحد از آن جهت که واحد است قابل قسمت نیست که این را حرکت توسطی می‌نامیم.

اما اگر حرکت را به عنوان یک امر ممتد خارجی به اعتبار اجزاء و مراتبی که در هر حرکتی هر لحظه به چشم می‌خورد که این اعتبار کثرت است و از آن حدوث و فنای تدریجی فهمیده می‌شود این می‌شود حرکت قطعی که ملاّ رجبعلی این را قبول نمی‌کند ولی سخن اینجاست که آیا اسلاف و حکمای پیشین ما که از آن جمله ملاّ رجبعلی است وقتی که بحث حرکت را مطرح نموده‌اند نظرشان از حرکت توسطی و قطعی همین معناست که مورد نظر ایشان است؛ مسلماً اینطور نبوده است چون حرکت توسطی و قطعی که میرداماد مطرح می‌کند چیزی نیست که با اختلاف اعتبار بتوان آن را حل کرد چرا که با اعتبار نمی‌توان نحو وجود شیء را عوض کرد چون بحث بر سر نحوه وجود یک چیزی است که نحوه وجودش چطور است ولی با بیانی که توضیح دادیم حرکت قطعی و توسلی هر دو موجود است بدین نحو که حرکت قطعی به عنوان

یک امر تدریجی و متصل قهراً در خارج وجود دارد یعنی حرکت معین در زمان معین را نمی‌توان یک موقع از ذهن به اعتبار قبل و بعدها و حدوث و فناها مراتب مختلف زمانی نگریست در این نگاه حرکت امری است ممتد زمانی که حدوث و فنای مستمر است.

از طرفی همین حرکت معین را یعنی مجموع مسافت طی شده را می‌توان به عنوان یک حد نگریست و مجموعه زمان‌های طی این مسافت را هم به عنوان پاره‌ای واحد از زمان لحاظ کرد.

ولی ملاّ رجبعلی نظر به اینکه وجود ذهنی را انکار می‌کند و از حرکت قطعی که بوی وجود ذهنی و در ذهن بودن از آن می‌آید اجتناب می‌ورزد لذا حرکت قطعی را نفی و حرکت را فقط توسطیه می‌داند لذا حرکت را به عنوان اینکه تدریجیة الوجود باشد نفی می‌کند.

و در آخر بحث حرکت ملاّ رجبعلی حرکت جوهری را نفی می‌کند که بنا بر مبنای خودش در مباحث مختلف طبیعی است چرا که به اصالت وجود و تشکیک در وجود معتقد نمی‌باشد. و در نفی حرکت جوهری همان اشکال معروف را مطرح می‌کند.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم.

و بعد فانا اردنا فی هذه المقالة اولاً ذکر الاصل المشهور من الحکماء و هو أن «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» و ذکر بعض الفروع المتفرعة علیه و هی ایضاً اصول لفروع أُخر و بیان أن اکثر المسائل الحکمیة یمکن أن یتفرع علیه ثم ذکر بعض الاصول و الآراء الحقّة التی اعتمد علیها ارسطوطالیس و سایر القدماء علی غایة الایجاز و الاختصار و سمیّنا الاصل الاوّل اصلاً اصیلاً لیحصل التمییز بینه و بین سایر الاصول عندالذکر جعلتها تذکرة لنفسی و لمن اراد الله أن ینتفع بها و الله المعین و به استعین.

الاصل الاول[1]

و هو الذی سمیّناه اصلاً اصیلاً فی بیان أنّ الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن أن یصدر عنه الا الواحد و التنبیه علی ذلک المطلوب لبدُ اهته عند العقلاء یتوقف علی تمهید[2] و هو انا نعلم بالضّرورة ان العلة بالنظر الی ذاتها و جوهرها یکون لها مناسبة ما و خصوصیة ما بالنسبة الی معلولها[3] و بالجملة یجب

۱- در حاشیه نسخه «ر» حاشیه‌ای از میر هدایت ا... قمی آورده شده است به شرح زیر: واعلم ان مراد الحکما من هذا القول: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد هو ان الواحد فی مرتبة الوحده لا یصدر عنه الاالواحد. کلا و حاشا ان یکون کذلک لانهم ینبسون مجموع الکثرات الی الواحد الحقیقی، جل مجده، و لکن لا فی مرتبه واحده بل بعد الاخری کما وقع فی کتاب المستطاب الالهی

«انّ ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی ستة ایام» فغرضهم من ذلک و کذلک انما کان الواجب الوجودتعالی لم یخلق مجموع العالم فی مرتبه واحدة بل خلق فی ستة ایّام علی الترتیب الذی کان نقیضاً لعلمه و ارادته فعلی هذا لا یلزم المحذور علیهم و لا ینبغی الطعن علیهم فی هذا الباب لان کلامهم موافق لایات بینات و لو لم یکن علیهم لجاج لکان البحث من قصد الفهم کما لا یخفی علی الفطن العارف بالمراتب.

۲- آقای آشتیانی در منتخبات آثار حکمای الهی به بداهة اشکال گرفته و می‌نویسد: ص ۲۴۵ بداهت عندالعقلاء در اینجا معنا ندارد چون مراد از عقلا اگر عامه مردم باشد و حاکم بداهت عقل عملی مثل اینکه گفته می‌شود: عقل نزد عقلا نیکوست و ظلم قبیح است. عقلا به این اعتبار در متعلقات عقل نظری حکمی ندارد اگر مراد از عقلا عقلا بما هم حکما و متکلمان باشد این مسأله جزء بدیهیّات عقل باشد چون مقدمات قاعده الواحد نظری است از حیث تصور و تصدیق و بعد از درک و تصور مقدمات البته حکم به اینکه از: از واحد جز واحد صادر نشود بدیهی است ولی این موجب بدیهی بودن این قضیه نمی‌باشد.

۳- در حاشیه نسخه (ر) از میر هدایت ا.. قمی عبارتی به این شرح نقل شده: و ان فیه نظر لان الله تعالی عز و علا اجل و اکرم من أن یشبه فعله و صنعه بفعل خلقه و صنعتهم لان کیفیة فعله تعالی لا یعلمها احد الا هو فکل ما یصدر عنه بمقتضی علمه الذی بذاته و فعله و خصوصیة التی یکون معتبراً فیه کان علی وفق الحکمه و المصلحة و لیس فیه خلل و نقص بل علی وجه اتم واکمل و نعم ما قال الشاعر:

از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید ورنه در این سقف زنکاری یکی در کار هست

ان یکون فی ذاتها معنی مناسب لصدور معلولها عنها بالـضّرورة و تلـک المناسـبة هیالعلة المخصّصة لصدور معلولها الخاص عنها دون غیره من سائر المعلولات.

اذلولم یکن لذات العلة و جوهرها معنی مناسب بالنسبة الـی معلولهـا مخـصّص لصدور هذا المعلول الخاص منها، دون سائر المعلولات لم یکن صدور هذا المعلول الخاص منها اولی من صدور غیر ذلک المعلول فیلزم الترجیح بلا مرجِّح من جانب العلة و هو محالٌ قطعاً[۱] و هذه المناسبة الذاتیة التی ذکرنا هی بمنزلة ملکة الصانعین بالنظر الی صنایعهم کملکة الشاعر مثلاً بالنسبة الی الشعر فان هذه الملکة هی العلـة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر دون غیره من الصناعات.

و اذا تمهد هذا[۲] فنقول ان لفاعل «الف» مثلاً فی ذاته و جوهره امـراً مّـا مناسـباً للالف مخصصاً لصدوره منه دون ما عداه فاذا فرضنا انّه یصدر[۳] عنه معلول آخـر و هو «ب» مثلاً فلهذا الفاعل بالضرورة مناسبة ذاتیة بالنسبة الی «ب» ایضاً.

فهذه المناسبة اما أن یکون عین المناسبة الاولی و هو محال بالضرورة لان الامر المناسب لشیءٍ ما لا یمکن ان یکون بعینه مناسباً لمبـاین ذلـک الـشی قطعـاً لأن المناسبة المنسوبة لاحد المتباینین مباینة بالنـسبة الـی المبـاین الاخـر، و المباینـة

و ایضاً الفرق البین بین فعلهما کما قال سبحانه لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون ان فعل الخلـق و صـنعهم معللـه بالغایة التی هی غیره و الحق غایة فعله عین فعله فلهذا لا یسئل من فعله تعالی و یسئل من فعلهم فلیـت شـعری کیف یرضی هذا الفاضل بهذه التشبیه التی لا یناسب بجنابه المقدس الکامل تتفطن و لا تکن من المشبهین.

۱- در نسخه (م) و (ر) عبارت چنین است به جای لم یکن در جواب اذلولم یکن نسخه مـستند خـود را ذکـر کنید و ترجیحاً ما از نسخه (ت) عبارت را نقل کردیم.

۲- فاذا تمهدت هذا (خوانساری)

۳- یصدر منه (خوانساری) یصدر معه (نسخه ب دانشگاه تهران)

بالشیء[1] لا يمكن ان يكون بعينها مباينة بالنسبة لذلک الشیء بالضرورة و اما أن يكون المناسبة الثانية غير المناسبة الاولى فيلزم التركيب فى ذات الفاعل المذكور و قد فرضناه بسيطاً محضاً هذا خُلفٌ[2]. و بعبارة اخرى: فصدور «ب» عن فاعله لا يخلو اما أن يكون بعين تلک المناسبة الذاتيه التى يكون لهذا الفاعل بالنسبه الى «الف» و هو محال قطعاً. لأنّ المناسبة التى ينبغى ان يكون علة مخصصة لصدور «الف» لا يمكن ان يكون علة لصدور غيره و هو «ب» و الا لزم ان يكون «ب»، «الف» بالضرورة و هو محال قطعاً و هذا كما انه لا يمكن ان يكون ملكة الشعر مثلاً علة لصدور غير الشعر كالكتابة مثلاً و الا لزم ان يكون الكتابة شعراً و اما ان يكون صدور «ب» من فاعله[3] بغير تلک المناسبة الذاتية فليزم ان يكون الفاعل مركباً من المناسبتين بالذات و قد فرضناه بسيطاً محضاً واحداً و هذا خلف.

والحاصل ان مثل هذا بعينه مثل الصانعين بالنسبة الى صنايعهم كما قلنا فى التمهيد فكما انه لا يمكن ان يكون الكاتب مثلا من حيث انه كاتب علة لصدور شیءٍ غير الكتابة فكذلک العلة الواحدة من جهة أنهّا واحدة لايمكن ان يكون علة لصدور غير ما يكون لها خصوصية ذاتية بالنسبة اليه فافهم و تأمل، فان هذا مع وضوحه و بداهته دقيق جداً و لهذا يكون منكرو هذا الاصل الاصيل اكثر من القائلين و لنافى اثبات هذا المطلب بيانات اخرى و تنبيهات شَتّى.

۱- نقل از نسخه (ر) و در نسخه م و ت المباينة للشیء

۲- فليزم التركيب نسخه (ر)

۳- در نسخه دو ت صدور ب من فاعله مذكور نمی‌باشد بعلت برگشت ضمير

لکن هذا کاف لمن کان له قریحة الحکمة و من لا ینفعه القلیل لاینتفع من الکثیر و هذا الاصل رکن عظیم من الفلسفة و اصل جلیل فی الحکمة یتفرع علیه فروع کثیرة کل واحد منها ایضاً اصل لفرع آخر و هو ایضاً کذلک الی أن ینتهی الی المسائل الجزئیة و نحن نشیر الی بعضها بعون الله تعالی.

فرع

و یتفرّع علی ذلک الاصل الاصیل. ان الواحد الاولی تعالی شأنه لا یصدر عنه الا الواحد و بیان هذا ظاهر لبساطته من جمیع الجهات و تنزهه عن جمیع الترکیبات الذهنیة و الخارجیة تعالی الله عن ذلک علّواً کبیراً.

فرع آخر

و تعلم مما ذکرنا ان الواجب تعالی لا یمکن ان یتصف بهذا الوجود العام البدیهی المحمول علی الاشیاء لانه تعالی فاعل هذا الوجود و فاعل الشی لا یمکن ان یکون قابلاً له کما عرفت[۱] و یظهر من هذا فساد قول المتأخرین و هو أن الوجود[۲] مشترک معنوی بین الواجب و الممکن فتأمل[۳].

۱- حاشیه‌ای در اینجا نوشته‌اند (آقای آشتیانی نقل می‌کند از نسخه مجلس و یا نسخه مشخص فرد) من انه بسیطٌ من جمیع الجهات منزه عن التراکیب الذهنیه و الخارجیه و جهة الفاعلیة ان یکون مغایرة لجهة القابلیة کما هو المبرهن فی الکتب الحکمیة و یستنبط ذلک بمامر بادنی تأمل و اذا کان الواجب قابلاً لما فعله یلزم الترکیب فی ذاته تعالی شانه علواً کبیراً ... منه قده.

۲- در نسخه مصحح آشتیانی: الوجود العام.

۳- از عبارت «و تعلم مماذکرنا» تا آخر در نسخه «ت» در حاشیه آورده شده با کلمه منه.

فرع آخر

اذا علمت ان بين المعلول و العلة مناسبة ذاتية و خصوصية جوهرية فمناط[1] صدور الشیء من الشیء هی هذه الخصوصية الذاتية و المناسبة المعنوية و اذا كان كذلک فالعلة اذا كانت شريفة وجب ان يكون معلولها ايضا شريفاً و الا لم يكن الشريف شريفاً.

و ذلک لان العلة اذا كانت شريفة و فرضنا ان معلولها خسيس فایّ مناسبة ذاتية لهما[2] و لأیّ شیء وقعت الخصوصية الجوهرية[3] بينهما مع شرف ذات هذه و خساسة جوهر ذلک لان الشیء الشريف هو ما يترتب عليه الشرافة و يظهر منه امور شريفة والشیء الخسيس هو ما يترتب عليه خلاف ذلک فاذا فرضنا الفاعل شريفاً و المعلول المترتب عليه خسيساً فلايكون شرف الفاعل الا بحسب اللفظ فقط. فالشريف المفروض شرافته لا يكون شريفاً لخساسة فعله و عدم شرافة اثره و لا نعنی بالشیء الخسيس الا هذا، هذا خلف.

و يعلم من هذا انه كلما كانت العلة شريفة يكون معلولها ايضاً شريفاً لكن لا فی مرتبة علته بل يكون انقص منها لان العلة يجب ان تكون اشرف من المعلول بالضرورة.

و لما كان الواحد تعالی شأنه فی الغاية القصوی من الشرف[4] بل هو عين الشرف

۱- در نسخه م «لمناط» از نسخه‌های «ت» و «د» نقل کرده‌ایم.

۲- در نسخه مصحح آشتیانی لها

۳- در نسخه مصحح آشتیانی: الجوهرية الذاتيه.

۴- در نسخه «ت» و «ر»: فی غاية الأقصی من الكمال والشرف

و محض الكمال يكون معلوله اشرف المعلولات و لهذا صار اول ما خلق الله تعالى العقل. كما نطق به لسان الشارع، صلى الله عليه و اله، ثم يترتب المعلولات عليه واحداً بعد واحد يتنزل بحسب الشرافة الى أن ينتهى الى المعلول الأخير الانقص فى الشرافة فما فوقه جميعاً.

و من هذا البيان يحصل الاستغناء عن قاعدة الامكان الاشرف المشهورة بين الحكماء التى حاصلها ما ذكرنا و هو أن الاشياء يلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف الى أن ينتهى الى الاخس و تلك القاعدة ايضا قاعدة حسنة من الحكماء الّا انّها انّية و بياننا هذا لمّى كما علمت.

فرع يتفرع على هذا الفرع

ينبغى ان يعلم ان الواجب تعالى شأنه و العقول و النفوس الفاعلة كلها غاية فعلها عين فعلها اعنى لا يكون لافعالها غاية أُخرى مترتبة عليها اصلاً بل القصد الاول فى افعالها هى تلك الافعال بعينها بل يكون عند التحقيق غاية افعال هذه العلل هى ذوات العلل ثم يترتب الغايات على تلك الافعال ثانياً و بالعرض[1].

و هذه مسئلة مشهورة من الحكماء و اتفقوا على أن افعال هذه الفواعل المقدسة لا يكون لغاية و غرض بالذات بل بالعرض سواء كان الغرض عائداً الى ذواتهم

۱- در نسخه «م» عبارت چنين است: بل يكون عند التحقيق غاية افعال هذه العلل هى ذوات هذه العلل لكن ما افهم كاف من هذا المختصر لخفاء هذا البيان عن اكثر الاذهان بل القصد الاول فى افعالها هى تلك الافعال بعينها ثم يترتب الغايات على تلك الافعال ثانياً و بالعرض.
به دليل آشفتگى متن نسخه «م» عبارت از نسخه‌هاى «ر» و «ت» آورده شد.

الشريفة او غير عائد الى ذواتهم.

قدورد فى الحديث ايضاً ان الله تعالى ابدع الاشياء لا لعلة و بيان ذلک:

انه اذا ثبت ان الاشياء کلها يلزم ذاته تعالى الاشرف فالاشرف على النحو الذى بَيَّنا الى أن ينتهى الى الاخس، وجب أن لا يكون لافعالهم غاية بالذات بل بالعرض لان فعل العقل الاول مثلاً هو العقل الثانى. ان کان لغاية ما وجب[١] أن يكون هذه الغاية مؤخرة فى الوجود من العقل الثانى فهو احسن منه على ما ذکرنا فيجب ان يوجد الشريف لاجل الخسيس و هو محال عقلاً فأن الغاية يجب أن يكون اشرف من ذى الغاية قطعاً فيجب أن لايكون لافعالهم غاية بالذات الاّ ذات هذه الافعال بل بالعرض.

قال ارسطوطاليس فى اثولوجيا ان فى افعال هذه العلل الشريفة يكون ما هو و لم هو شيئاً واحداً و ذلک: مثل ما نقول فان يفعل الخير فلا ينبغى لاحد حينئذ ان يقول لم يفعل الخير لانه يفعل الخير لكونه خيراً، فاذا أمكن فى افعالنا ان يكون لم هو عين ما هو فهم اولى بذلک لأنّهم جميعاً لايفعلون الا الخير قطعاً فافهم فانه لطيف جداً.

و هذا لاينافى ان يصدر عنهم افعال محكمة متقنة يترتب عليها غايات بالعرض لأنهم خير محض لا يفعلون الا الخير و لافعالهم بالعرض غايات كثيرة مملوة من الحكمة و المصلحة تتحيّر فيها عقول العقلاء بحيث لا يقدرون على أدنى فعل من هذه الافعال كما يظهر على المتفكرين فى مصنوعات الصانع القديم الحكيم تعالى

١- در نسخه «ر» و نسخه (ت٢): ما يجب

شأنه العزیز.

و لنا فی اثبات هذا المدعی ایضاً بیانات کثیرة و لکن ما اردناه کاف فی هذا الباب.

فرع آخر

مما یترفع ایضاً علی ما قلنا فی الاصل الاصیل انه کما لا یمکن أن یصدر من العلة الواحدة الا المعلول الواحد کذلک لا یمکن ان یکون للمعلول الواحد ایضاً الاّ علة واحدة سواء کانت وحدة المعلول جنسیاً او نوعیاً او شخصیاً و ذلک لانه اذا وجب أن یکون العلة بالذات مناسبة الی معلولها لئلا یلزم الترجیح بلا مرجع کما عرفت.

کذلک وجب ان یکون للمعلول ایضاً مناسبة ذاتیة بالنسبة الی فاعله لانه لولم یکن له تلک المناسبة بالنسبة الی فاعله الخاص فصدوره من ذلک الفاعل لیس باولی من سایر الفواعل فیلزم الترجیح بلا مرجح. فاذا فرضنا علتین لمعلول واحد فلهذا المعلول جنساً کان او نوعاً او شخصاً خصوصیة و مناسبة ذاتیة بالنسبة الیها و حینئذ اما أن یکون الخصوصیة التی له مع احدیهما عین الخصوصیة مع الاخری او غیر تلک الخصوصیة والاول محال لأن الشیء الواحد لا یمکن ان یکون مناسباً بالذات للمتباینین بالضرورة کما مرّ بیانه والثانی ایضاً محال لانه یلزم ان لا یکون المعلول واحداً محضا و قد فرضناه کذلک و هذا خلف لا یمکن.

و هذا البیان قریب من البیان المذکور اولاً فی اثبات الاصل بل هو هو بعینه والفرق بینهما ان البیان الاول یلزم الکثرة والخلف من جانب العلة و هیهنا فی جانب

المعلول فافهم و للمتأخرين فی هذه المسئلة ابحاث کثيرة فانهم لا يجوزون توارد العلتين المستقلتين على المعلول الشخصی.

اما اذا کان المعلول نوعاً او جنساً فهم مجوزون لذلک و الحق معهم لأنهم لا يعلمون کيفية صدور الشیء عن الشیء[۱] فوقعوا فی هذا القول و زعموا فی الحقيقة الواحدة انّها يمکن ان يوجد کل واحد من اشخاصها من علة اخری و قد صرّحوا بذلک و لو بيّنا صدور الشیء عن الشیء بياناً شافياً يظهر فساد هذا الرأی ظهوراً بَيِّناً[۲] و ان کان ايضاً قد ظهر مما ذکرنا لکن غرضی فی هذه المقالة ليس الاشتغال بهذه الأمور کثيراً بل فی بعض المسائل الضرورية تتعرض الی خلافها ليحصل الاطلاع علی مواضع الغلط[۳].

فرع

اعلم ان هذا الفرع المذکور ايضاً اصل عظيم يتفرع عليه فروعٌ کثيرة شريفة و انا اشير الی بعضها علی سبيل الاجمال ليحصل الاطلاع علی ذلک و هو أن العقول والنفوس السماوية و هيولاها بل صورها الجسمية ايضاً يجب ان يکون جنسها القريب ان کان هناک جنس قريب و نوعها منحصرين فی الشخص و لو کانت

۱- در نسخه (م) بعد از صدور الشی عن الشی حذف شده تا ... بياناً شافياً و ظاهراً. اشتباه از نويسنده سطور بوده که يک سطر را نديده است که ما عبارت را از نسخه (ت) و (ر) نقل نموديم.

۲- در نسخه (ر) ظهوراً بيّناً بديهيّاً آمده است.

۳- در حاشيه نسخه (م) آمده: و قد غفلوا عن ان المعلول بالنظر الی علته کالخاصة لها و خاصة الشی لا يمکن ان يوجد للغير الا بالعرض (منه ره)

متشارکة فی الجنس او فی النوع لزم ان یکون ذلک الجنس المشترک فیه مثلاً معلولاً لعلل کثیرة لکون کل واحد من الاشیاء المذکورة معلولة لعلّة اخری کما بَینا فی موضعه و قد ابطلنا ذلک کما عرفت.

والمتأخرون ایضا قائلون بان العقول والنفوس السماویة و هیولاها نوعها منحصر فی الفرد لکنّهم لم یقّروا بعدم مشارکتها فی الجنس القریب ایضاً و لم یعترفوا باختلاف انواع الجسمیة للأفلاک و اجناسها القریب.

و هذه مسئلة غریبة یتفرع علی هذا الاصل الاصیل و علی اصل آخر ایضاً غیر المذکور و لعل الکلام ینجر الی ذکر هذا الاصل ایضاً انشاء الله تعالی.

و قد صرح بذلک المسئلة بعض مفسری کلام ارسطوطالیس ایضاً و سبب عدم اعتراض[1] المتأخرین لهذه المسئلة عدم تفطنهم بهذا الاصل المذکور و هو امتناع صدور الواحد کما قلنا فی علل متعددة متباینة فوقعوا فی هذا القول و قالوا ما قالوا.

فان قلت: اذا لم یکن العقول و النفوس و سایر الاشیاء المذکورة متشارکة فی الجنس القریب و النوع بناء علی هذا الدلیل فلم یکن متشارکة فی الجنس البعید ایضاً و هو الجوهر بعین الدلیل المذکور. قلنا: لیس کذلک و سّره ظاهر علی من تفکر فی الاصول المذکورة فی هذه المقالة و اطّلع علی فرعها علی ما ینبغی و من لم یطلع علی حقیقة الحال لم ینفعه المقال فأفهم فانه الهادی الی سبیل الرشاد.

۱- از نسخه (ر) نقل شد در نسخه «ت» و «م» اعتراف

فرع آخر

و مما يتفرع ايضاً على الأصل الاصيل انه لا يمكن ان يصدر امران متساويان فى مرتبة الوجود من غير الواجب ايضاً تعالى جدّه. أى يكونا فى مرتبة واحدة من الوجود بحيث لا يكون احدهما مقدماً على الآخر اصلاً لا بالزمان و لا بالذات و ذلک لان وجود هذين الأمرين على النحو المذكور يستدعى ان يكون لهما علتان متساويتان فى مرتبة الوجود و لا يمكن استنادهما الى علة واحدة لامتناع صدور الكثير من الواحد و يجب ايضاً ان يكون للعلتين المذكورتين علتان اخريان على النحو المذكور و هكذا الى ان ينتهى الامر الى الواحد الاول تعالى شأنه. و عند ذلک يلزم احد الامرين اما التكثر فى ذاته تعالى و اما صدور الاثنين عنه و كلاهما محالان و هذا الفرع ايضاً اصل عظيم لمسائل كثيرة فلا تغفل منه.

فرع آخر

يتفرع على ما قلنا سابقاً، ينبغى ان تعلم ان العرض العام المعروف فى كتب المنطقية يكون مستنداً الى الجنس ابداً و بالجملة كل محمول عرضى يحمل على نوعين مختلفين مع قطع النظر عن جميع ما عداهما فانه مستند الى جنسهما المشترک فيه بينهما.

والبرهان فى ذلک انّ الماشى مثلاً الذى هو عرض عام بالنسبة الى الانسان و الفرس لا يخلوا اما أن يكون مستنداً الى فصل احدهما بخصوصه لا يمكن ان يوجد الآخر لعدم وجود ذلک الفصل المخصوص فى الآخر و هو ظاهر و اما ان يكون مستنداً الى كليهما بمعنى انه معلول لهذا و لذلک ايضاً و هذا محال لاستلزامه ان

یکون للمعلول الواحد علّتان مستقلتان و هو محال لما عرفت فبقی ان یکون هذا المشترک العام العرضی مستنداً الی المشترک الذاتی لهذین النوعین و هو الجنس لعدم احتمال آخر. فانا قطعنا النظر عن جمیع ما عداهما و ذلک ما اردنا بیانه فأفهم.

و للمتأخرین فی تزییف هذا الاصل و سایر ما ذکرنا فی هذه المقالة مناقضات کثیرة موافقة لما فهموا من الآراء المبتدعة. و ان شغلنا بایرادها و دفعها لطال الکلام جداً و الغرض انی لم اکن ممن لم یخطر بباله ما خطر ببالهم و لقد کنت ایضاً مثلهم فی هذا الباب بل اشد منهم قسوةً و اضلّ سبیلاً ثم رجعت من طریقتهم المثلی الغیر الموصلة الی الحق، الی هذا المسلک بعون الله تعالی جاء الحق و ذهق الباطل ان الباطل کان ذهوقاً.

فرع

و هذا الفرع المذکور ایضاً اصل عظیم بمنزلة نهر کبیر یروی به عطشان الحکمة و المعرفة و ینحلّ به شکوک و شبهٍ کثیرة منها الشبهة المشهورة من ابن کمونة التی اوردها علی برهان التوحیدی الذی اخترعه القدماء و هو برهان قاطع حسن و ظنّی انه اتّم البراهین المذکورة فی هذا المطلب المهم الا انّ المتأخرین لا یعتقدون کذلک لظنّ اکثرهم ان هذه الشبهة لا یندفع عن هذا البرهان بل عن اکثر البراهین المذکورة فی هذا المطلب لورود هذة الشبهة المذکورة علی اکثرها فی بادی الرأی فلابدّ من ذکر البرهان المذکور و الشبهة المذکورة لیتضّح حقیقة الحال و یظهرَ صحة المقال.

اما البرهان المذکور: فهو انه اذا فرضنا واجبین مثلاً فلهما بالذات امر مشترک هو وجوب الوجود لضرورة کونهما واجبین و امر آخر مخصوص بکل واحدٍ منهما به

يمتاز احدهما عن الآخر فيلزم التركيب و هو محال قطعاً. و قد اضطرب الفضلاء في حلّ هذه الشبهة حتى ان بعضهم شتم ابن الكمونة لاجل ايراد هذه الشبهه لظنّه انّها ممتنعة الجواب لكن جوابه على ما اصّلناه ظاهر.

و ذلک لأنه اذا عرفت ان المحمول العرضي يستند الى الجنس فاذا كان وجوب الوجود امراً عرضياً فلابدّ من أنْ يكون مستنداً الى الجنس و لكل جنس فصل بالضّرورة فيلزم التركيب المذكور في البرهان و هو محالٌ.[١]

و يمكن ان يجاب[٢] عن هذه الشبهة على وجه آخر غير ما ذكرناه على طريق التحقيق و البرهان على طريقة ذوقية حدسية و هو انّه اذا كان وجوب الوجود امراً عرضياً لم يكن الواجب بالذات لعرضيّة وجوب وجوده و قد فرضناه واجباً بالذّات هذا خلف. تأمل فيه على قاعده الانصاف لا على طريقة الخلاف و على هذا يندفع الاشكال.[٣] و ساير الاشكالات التي وقعت من جهة هذه الشبهة على احسن طريق و اسهل وجهٍ كما لا يخفى.

فرع

و مما يتفرع ايضاً على الأصل الأصيل هو اثبات الهيولى. بيان ذلک:

١- فيه اشارة الى امكان المناظره و ايراد البحث في هذا الجواب كما لا يخفى على المدققين (منه ره) در حاشيه نسخه (م).

٢- نسخه (ت٢)، «الجواب».

٣- لو راعينا الانصاف لنقول لما فهمت الذاتي و لما تميزت بالذات من الذاتي. لانّه على فرضک يلزم ان لا يكون الواجب ذاتياً لهما و لا يلزم ان لا يكونا واجبين بالذات و ليس بممتنعٌ أن يتصف الشي بعوارضها بالذات و كيف والاعراض. تحمل بالذات و بالعرض، حاشيه نسخه (ت ٢).

انّه اذا کان الجسم بما هو جسم واحداً بسیطاً لا یمکن ان یلزمه امران لکون الجسم بما هو جسم دائماً یلزمه امران احدهما قوة فعل الابعاد الثلثه التی لا ینفک من الجسم ابداً و الآخر قوة قبولها و الشیء الواحد لایلزمه امران فالجسم بما هو جسم لا یکون بسیطاً محضاً بل مرکباً من أمرین احدهما الهیولی القابلة للصورة و ثانیهما الصورة الجسمیة المستلزمة للابعاد الثلاثة و هذا ظاهرٌ و غیر مخفی علی من تقرر عنده الاصل المذکور.

و بذلک ثبت وجود الهیولی علی احسن الوجوه بدون ارتکاب البیانات المتطاولة التی ارتکبها المتأخرون فی اثبات هذا المدعی. فانّهم ارتکبوا اموراً خارجة عن اصول الحکمة کما انّ اکثرهم جعلوا الاتصال ذاتیّاً للجسم مع أنّه فصل للکّم بما هو کمّ باتفاق الحکماء فان اتصفت الجسم بالاتصال فذلک بالعرض لابالذات قطعاً و الاتصال الذی لازم للجسم هو ان یکون مقداره بحیث یمکن ان یفرض فیه حدود مشترکة. و هذا المعنی من الاتصال لا ینفک عن الجسم اصلاً حتی حین الانفصال ایضاً.

والحاصل انّ هذا المعنی من الاتصال یستلزم ان لا یکون الجسم مرکباً من الأجزاء التی لا یتجزّی و هذا لازم له بواسطة المقدار ابداً و لا یفارقه عند الانفصال ایضاً. فتأمل فیه فانّه اصل عظیم والمتأخرون قد غلطوا فیه کما لا یخفی علی الناظرین فی کتبهم. فلو اوردنا جمیع ما ارتکبوا فی اثبات الهیولی من الامور الخارجة عن الحکمة لطال الکلام و فی هذا کفایة لاثبات المرام و هذا الفرع یعنی وجود الهیولی اصل عظیم لاستخراج مسائل کثیرة و نحن نشیر الی بعضها علی

سبيل الاجمال كما هو دأبنا فى هذه المقالة.

فرع

يتفرع على ما ذكرنا من معنى الاتصال الذى لازم للجسم. اذا عرفت انّ الاتصال الذى لازم للجسم لا يفارقه ابداً حتى حين الانفصال ايضاً فقد ظهر فساد قول المتأخرين فى اثبات الهيولى ايضاً و هو انّ الاتّصال لمّا كان لازماً للجسم فاذا طرء الانفصال عليه وجب ان ينعدم الجسم بالمرّة اذا لم يكن فيه امرٌ اخر باق حين الاتصال و الانفصال و هو الهيولى. لأنَّ عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم.

و هذالقول منهم مع أنه مخالف للأصل كما عرفت خلاف البديهيّة ايضاً. لانّا نعلم بالضرورة انّ الجسم الواحد المنقوش بنقوش كثيرة و الوان مختلفة اذا طرء عليه الانفصال لا ينعدم اصلاً لأنّ عدمه يستلزم انعدام هذه النقوش و الالوان جميعاً و وجودها ثانياً من كتم العدم.

والاقرار بهذه مكابرة صريحة للبديهة و اذا لم يكن امثال هذه الامور بديهيّاً لنا فلا يمكن أن يوجد بديهىّ اصلاً لانّ انعدام الصورة الجسمية و هذه الاعراض جميعاً و وجودها ثانياً من كتم العدم بدون امتياز ما، بل بدون مغايرة صريحة ظاهرة قول لا يمكن التلفّظ به فضلاً عن أن يُصدّقه العقل و تعتقده العقلاء.

والعجب منهم كل العجب مع انّهم على ظنّهم يثقبون الحبّة الخردل لحدّة مثقب اذهانهم لايتحاشون من هذا القول الشنيع الذى لا ينبغى ان يعتقده الاطفال ايضاً كما لا يخفى.

و سبب الوقوع فى هذا القول امران أحدهما عدم التفرقة بين الاتصال الذى لازم

للجسم و الاتصال الذی لیس بلازمٍ له و هو اتّصال الاجزاء کما عرفت انّ الاتـصال الذی لازم للجسم لا یفارقه حین انفصال اجزاء الجسم ایضاً حتی یلزم ما ذکروه.

والاخر، عدم التمیز بین معانی الوحدة و ذلک لانّهم لما رَوُا الجسم عند الانفصال انه ینعدم وحدته الشخصیة التی فرضنا انعدامها انعدام الجسم ایضاً البتـة لکـن هـذا لیس کذلک لأن الوحدة الشخصیة من الجسم لا ینعدم قطعاً مادام مادّته المشخـصة باقیة و ذلک لأنّ تشخیص الصورة المادیّة یکون بالمادّة کما بیّن فی موضعه و بـیّن أیضاً فی ضمن وصل تالٍ[1] لهذا الفرع فما دام تلک المادة المشخـصّة باقیـة فـذلک الصورة المشخصة أیضاً باقیة جزماً من غیر خلافٍ و هذا أیضاً أحـد الامـور التـی ذکرنا انّهم ارتکبُوا فی اثبات الهیولی فلا تغفل.

فصل

مرتبط بما ذکرنا من بقاء الصورة الجسمیة.

لا یخفی علیک أن الواحد من حیث انه واحد لا یتکثر فی ذاته لان التکثـر هـو التعدّد و الواحد بما هو واحد لا یمکن ان یتعدّد من ذاته بدون انضمام امر آخر معـه و هو ظاهر بالبدیهیّة سواء کانت وحدة هذا الواحـد جنـسیّة او نوعیـة او شخـصیة فالجنس الواحد یتکثر بالفصول سواء کان مادیّاً او مجرداً الاّ انَّ الحقـایق المجـردة فصولُها ایضاً مجردة والمادیّة ایضاً فصولها مادیّة و النـوع الواحـد اِن کـان مجـرداً فیکون نوعه منحصراً فی الفرد و امّا اذا کـان مادیّـاً فلایکـون منحـصراً فـی الفـرد

۱- در نسخه ت، وصل ثانٍ

فتكثرها بحسب الاشخاص يكون بسبب اختلاف استعدادات المادّة.

بيان ذلک: هو أنّ النوع بما هو نوع واحدٌ شيءٌ واحدٌ لا يمكن ان يتكثر من ذاته كما مرّ بل يجب أنْ يكون تكثره بسبب امر آخر[۱] خارجى فذلک الامر الآخر الخارجى اما ان يكون فاعله او قابله أى مادته او امور حالة فيه اى الأعراض اللاحقة له او امر آخر غيرها لا سبيل لنا الى الفاعل لأنّهُ واحد والمعلول الواحدة لا يمكن ان يستند الّا على علة واحدة كما عرفته سابقاً. والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ان يكون هذا النوع منحصراً فى الشخص و قد فرضناه متكثراً بحسب الاشخاص؛ هذا خلف.

و لا سبيل لنا ايضاً الى الامور الحالة فيه لانّ هذه[۲] الامور يتأخر وجودها عن وجود محلها و تعيّنه بالضرورة لوجوب تقدم تعيّن المحل و وجوده على الحال و كلامنا قبل وجوده و تعيّنه و فى سبب وجوده و تعيّنه فلا يمكن ان يكون تشخّصه و تكثّره مستنداً الى هذه الامور الحالة فيه كما لا يخفى.[۳]

و لا سبيل لنا أيضاً الى هذا الامر الآخر الذى قلنا لانّ الامر الذى لايكون محلّاً

۱- در نسخه (ت): اخر و الاخر مذکور نمی‌باشد و در نسخه (ر) بسبب امر اخر خارجى فذلک الامر الخارجى که کلمه الاخر را ندارد ولى نسخه (م) ارجحيت دارد بعلت اينکه در چند سطر بعد در تمام نسخه‌ها به الامر الاخر اشاره می‌کند.

۲- در نسخه (ت) هذه، که مرجع است اما در نسخه اساس (م) هذا بود.

۳- در حاشيه نسخه (م) آمده است:

انما لم يذكر لانّ وجود غاية الشيء موخر عن الشى فلا يكون علة تشخص ذلک الشى و تكثره و يمكن ايضاً ان يكون الفاعل الواحد علّة التكثر لاحد غايات متعدّدة متكثرة و ذلک لان المبادى لا يمكن أن يكون الافعال غاية اصلاً فضلاً عن تعدّدها و تكثرها فافهم. (منه)

للشّیء و لا حالّاً فیه و لا علة له فلایکون له تعلق بهذا الشّیء اصلاً فکیف یمکن ان یکون له مدخلیة فی تشخصه و تکثره لانّه غیر متعلق به من جمیع الوجوه التی یمکن ان یتعلق الشیء بالشیء کمالا یخفی علی من له قریحة سلیمة. و ان سلّمنا ذلک لکن نسبة امثال هذه الامور یکون متساویةً بالنسبة الی هذه الشیء و غیره من الطبایع النوعیة فتشخص بعض هذا النوع بها دون غیره من سایر الانواع ترجیح من غیر مرجح و هو محال.[1]

فلا یبقی من الاحتمالات المذکورة الّا المادة فثبت انّ تکثر الانواع المادیّة و تشخّصها لا یکون الاّ بسبب المادة و لذلک یکون الانواع المجردة من المادة کلّها منحصرة فی الفرد لفقدان المادة التی هی علة لتکثر افراد النوع و ذلک ما اردنا بیانه. و هو انّ تشخّص الصور المادیّة و تکثرها یکون بالمادة فما دام المادة باقیه فصورتها ایضا باقیة لامحالة فتذکّروا. اما الشخص الواحد فیمکن ایضاً ان یتصوّر تکثره بسبب امور شتّی کما لا یخفی علی المَهَرة فی الحکمة الحقة و المعرفة الحقیقیة.

و هذا المختصر لیس موضع ذکرها فلا تغفل من هذا التحقیق فانّه اصل عظیم الفائدة جلیل العائدة بحیث لا یمکن بیانها و لا ینبغی أیضاً ذکرها شرافة و جلالة فافهم و تامّل فانّه هو الوهاب[2] المطلق و المفیض الحق.

۱– در نسخه (ر) عبارت چنین است:
و ان سلمنا ذلک لکن نسبة امثال هذه الامور یکون متساویة بالنسبه الی هذا الشی نتشخص بعض اشخاصه بهادون بعض ترجیح بلامرجح و هو محالٌ. و در نسخه (ت) کلمه امثال وجود ندارد.

۲– در نسخه ر و ت: الواهب.

اصل آخر

اعلم ان البيان اللّمى فى اثبات بقاء الصورة الجسمية حين الانفصال هو انّ علتها ثابتة غير متغيرة اصلاً. بيان ذلک:

انّ وجودها مقدّم على الصورة النوعية المتّممة[1] للجسم التى يتقدم بالـذات علـى الحركة لانّ الجسم لا يحصل له الحركة الّا بعد كونـه تمامـاً[2] و بعـد تحقـق وجـود الحركة تحقق وجود التغيير فوجود الصورة الجسمية متقدم علـى وجـود المتغيـرات بمرتبتين اذ لا يمكن وجود المتغير فى هذه المرتبة اصـلاً فهـى بالـضرورة ثابتـة و علّتها ايضاً ثابتة بطريق اولى و هى فى بادى النظر امّا عقل او نفس فكيف يمكن ان يتصور انعدامها حين الانفصال و لو انفصلت انفصالات غير متناهية مع بقاء علّتهـا و الّا لزم تخلّف المعلول عن العلة التامّة و هو باطلٌ قطعاً.

ثمّ اعلم انّ من هذا البيان بعينه يظهر فساد الرأى المشهور من اكثـر المتـصوّفة و هو تجدّد الامثال و هو عندهم عبارة عن عدم بقاء الموجودات فى آنين و يصرّحون انّ الموجودات كلها ينعدم رأساً فى كل آنٍ و تجدد امثالها فى آنٍ بعده و هكذا الـى غير النهاية.

و بيان فساد ذلک:

ان العقل الاوّل مثلاً اذا انعدم يلزم احد امرين محذورين: امـا تخلفـه عـن علّتـه التامة و هو الواجب تعالى شأنه و امّا عدم علّته و هو الواجب تعالى ايضاً و كلاهمـا

۱- در نسخه (ت) المتحيرة.

۲- در نسخه (ر) تاماً.

محالان بالضرورة تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً. و لابطال هذا الرأی طرق کثیرة لکن لیس ههنا موضع ذکرها فافهم و تأمّل فانّ هذاالبیان اصل عظیم النفع جلیل الفرع کثیر الفائدة کما لا یخفی.[۱]

فرع یتفرع علی هذا الفرع ایضاً ای: علی اثبات الهیولی

اذا ثبت ان الجسم مرکب من الهیولی و الصورة ظهر لنا انّ فی الجسم شیئاً ما قابلاً لشیءٍ آخر و ذلک الشیء قد یحصل للجسم بعد ما لم یکن موجوداً فیه و لا یمکن ذلک الّا بالحرکة علی المعنی الذّی یشمل الکون و الفساد ایضاً فثبت من وجود الهیولی فی الجسم انّ الجسم قابل للحرکة.

اعلم ان الحرکة علی الرّای الحق هی کیفیة تغیّر بعض المتغیرات فانّ التغیّر علی ضربین: احدهما ما یکون دفعیّاً کما یکون فی الکون و الفساد. و الاخر ما یکون علی سبیل التدریج و هو الحرکة وحدُّها کما نقل عن ارسطو طالیس هو: انّ الحرکة کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة.

و شرح هذا الحد علی ما فهمناه هو:

انّ المتحرک له کمالان: احدهما هو ما ینتهی الیه الحرکة و هو ما الیه الحرکة کالمکان الخاص الذی ینتهی الیه الحرکة مکانیةً مثلاً و ثانیهما: و هو نفس الحرکة و

۱- حاشیه‌ای در نسخه مجلس نوشته شده که در آخر آن با علامت اختصاری ط ط ثبت شده:
فی هذا الذی ذکره و ظنّه برهاناً نظر، فان علة الطبیعة السیالة التی تقتضی السیلان و التقضی و التجدد لیس هو العقل او الواجب بلا واسطة لیلزم ماذکره بل العلة شی ذوجهتین جهتها القصوی مرتبطة و مستدلیه بالثابت الذی لا یتغیر و لا یتبدل و جتهتها الدنیا بالمتغیر الذی لا یثبت. (ط ط)

هو متقدم على الكمال الذى ذكرنا اولاً. فالحركة اذاً كمال اول لما بالقوّة و هو المتحرک فَانّ اوّل ما يحصل للمتحرک من الكمالين هو الحركة ثم ما اليه الحركة.

و امّا فائدة قيد من حيث هو بالقوة فهى: انّ موضع الحركة اذا اخذ لا من جهة انه بالقوة بل من جهة انه بالفعل لم[1] تثبت الحركة اصلاً. فان الحركة تعرض للشىء اذا كان له قوة و اما اذا ارتفع القوة عن الشىء كالعقل[2] مثلاً فلا يمكن له الحركة قطعاً كالجسم ايضاً مثلاً اذا فرضناه تامّاً كاملاً من جميع جهاته بحيث لا يتصوّر فيه قوة اصلاً لا فى امكان و لا فى الصّور و لا فى غيرها من الامور الممكنة للجسم فانّه حينئذٍ لايمكن ان يتحقق منه حركة اصلاً بالضرورة.

و لهذا القيد (قيد من حيث هو بالقوة) ايضاً فائدة أخرى يخرج بها الكون و الفساد وهى أن يقال: أن الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بالنسبة الى ما اليه الحركة فانّ اوليّة هذا الكمال الذى هو الحركة يكون بالنظر الى ما هو بالقوة اى الكمال الثانى و هو ما اليه الحركة فانه اذا لم يكن هذا الكمال الثانى بل يكون كمالاً واحداً كما يكون فى الكون والفساد لم يكن الحركة كمالاً اولاً قطعاً فافهم. هذا ما فَهِمنا من هذا الحدّ[3] و قد فهم اكثرهم على نحو آخر و حاصل ما يقولون انه

۱- در نسخه اساس «ثم» و در جمع نسخ دیگر «لم» که ارجح است.

۲- اعلم انّ العقل مثال لفائدة مّا بالقوة ان لم يكن له قوة اصلاً كالعقل لم يكن له حصول الحركه قطعاً و الجسم التام فى الخلقه بحسب الفرض مثال لفائدة قيد من حيث هو بالقوه فان الحركه كما لا يمكن ان يحصل لما هو بالفعل كالعقل كذلک لا يمكن حصولهما لما هو بالقوة ايضاً اذا فرضناه تاماً كاملاً كالجسم المفروض ذلک هكذا ينبغى ان يفهم هذه لانّا قد علمنا هذا التفصيل فيها رعاية لاختصار الكلام المنظور فى المقاله منه ره حاشيه نسخه (م)

۳- فيه اشارة الى قلة غاية هذه الفائدة فتأمل فيه. منه ره (حاشيه نسخه م)

انما اشترط قید من حیث هو بالقوه فی الحدّ لانّ القوة فصل الحرکة و یکون دائماً للحرکة شیئاً ما بالقوة و علی هذا یلزم ان یکون الحرکة تدریجیة الوجود و هو فاسد کما سیجیء بعد هذا الکلام بلافصلٍ فلا تغفل.

و ایضاً یلزم أن یکون للحرکة الواحدة دائماً شیءٌ ما بالقوة و شیٌ ما بالفعل و لمّا لم یمکن اتصال الموجود بالمعدوم وجب ان یکون للفعل و القوة امّا موضوع واحد فیلزم لزوم الاثنین للواحد البسیط، او موضوعان موضوع للفعل و موضوع للقوه فیلزم ان یکون للحرکة اربعة اجزاء و استحالة هذه کلّها ظاهرةٌ کما لا یخفی.

ثم اعلم ان الحرکة علی الرأی الحق هی نفس التدریج و لا یمکن ان یکون تدریجیة الوجود کما زعم المتأخرون و لا یکون ایضاً متدرجة فی شی اما انّه لا یمکن ان یکون تدریجیة الوجود فلانّه اذا کانت کذلک لزم ان یکون الحرکة هی نفس ما الیه الحرکة لا الحرکة فان ما الیه الحرکة هو الذی یحصل وجوده للمتحرک علی سبیل التدریج الذی هو نفس الحرکة فاذا فرضنا الحرکة ایضاً کذلک لزم ان یکون عین ما الیه الحرکة و هذا خلفٌ لا یمکن فانّه قد بیّن الفرق بین الحرکة و ما الیه الحرکة ما منه الحرکة و غیر ذلک من الامور اللازمة للمتحرک کما هو مذکور فی کتاب السماع مفصلاً.

و بعبارة أُخری اذا حصل وجود الحرکة علی سبیل التّدریج لزم ان یکون للحرکة حرکة أُخری لانّ التدریج عین الحرکة کما عرفت و ننقل الکلام الی هذه الحرکة فان کانت هی ایضاً تدریجیة الوجود یلزم ان یکون لها ایضاً حرکة أُخری و هکذا الی ان

يتسلسل و هو محال فيجب ان يكون الحركة دفعية الوجود و هو المقصود.[۱]

و اما انه لا يمكن ان يكون الحركة متدرجة ايضاً فى شىء فلانّه بسبب الحركة يكون الشىء متدرّجاً متغيراً فى شىءٍ آخر كالجسم مثلاً فانّه بسبب الحركة يصير متدرّجاً متغيّراً اى متحركاً فى المكان فاذا فرضنا الحركة متدرّجة فى شىء لزم ان يكون الحركة متحركة لاحركة و هذا خلف.

و سبب هذا الغلط عدم تمييزهم بين مبدأ الاشتقاق والمشتق فجعلوا مبدأ الاشتقاق مشتقاً و لا يمكن ذلک لان مبدأ الاشتقاق لايصير مشتقاً من نفسه ابداً كما انّ المشتق لا يمكن ان يكون مبدأ الاشتقاق نفسه.

و لمّا طال الكلام فى الحركة من غير ارادة منا فيجب ان نضيف عليها ايضاً بيان امتناع الحركة فى الجوهر لانّه ايضاً مسألة ضرورية نافعة جدّاً و قد ذهب اليها طائفة من الفضلاء مع ظهورها فى الاستحالة و بيان ذلک:

انّه اذا فرضنا يتحرک فى ذاته و جوهره من مبدأ معين الى منتهى خاص لوجوب هذين الأمرين فى الحركات المتناهية فلا يخلو المتحرک فى منتهى الحركة من انّه

۱- در آشتيانى در ذيل اين عبارت مى‌آورد كه:« و قد اشكل على ما ذكره المتأخرين فى بيان القيد المذكور فى كلام ارسطو فى تعريف الحركة بقوله: و بعبارة أُخرى ... و هو المقصود، و خود اضافه مى‌كند: لابد مراد ايشان آنست كه حصول حركت شخصى و احراز حدى به حدى تا انتهاى حركت يعنى ما اليه الحركة بر سبيل تدريج نيست بلكه دفعى است و ليكن جسم متحرک كه به سوى مقصدى حركت مى‌كند حصول حركت به نحو تدريج است نظير حصول زمان كه از عوارض تحليلى حركت است و به يک وجود موجودند بر سبيل تدريج است چون سبق و لحوق در اجزاء حركت ذاتى اجزاء است مثل زمان كه حصول جزئى متفرع بر زوال جزء ديگر است و الّا يلزم ان يكون للزمان زمان او للحركة حركة.

هو ما کان فی مبدأ الحرکة بالشخص او غیره فان کان فی المنتهی هو ما کان فی المبدأ بالشخص فلم یتحرّک اصلاً بل کان ساکناً و قد فرضناه متحرّکاً، هذا خلف. و إن کان فی المنتهی غیر ما کان فی المبدأ بالشخص فلم یتحرّک اصلاً بل کان ساکناً و قد فرضناه متحرّکاً، هذا خلف. و إن کان فی المنتهی غیر ما کان فی المبدأ بالشخص فلم یتحقّق الحرکة ایضاً لانّ بقاء المتحرک بالشخص واجب فی کل حرکة کما بُیّنَ فی موضعه هذا خلف ایضاً.

و علی نحو اخر اظهر شناعة و اکثر استحالة ممّا ذکرناه هو أنه اذا فرضنا شیئاً متحرکاً فی ذاته و جوهره فیجب، أن یکون ذاته و جوهره غیر ذاته و جوهره. حتی یمکن أن یتحرّک هذا المتحرّک فیه لانّ ما فیه الحرکة یجب ان یکون غیر المتحرک کما بین فی موضعه.

و یلزم ایضاً ان یکون المتحرک باقیاً بالشخص و غیر باقٍ ایضاً. اما بقاءه فلوجوب بقاء المتحرک بالشخص فی کل حرکة کما عرفت و اما عدم بقاءه فلانّه یتحرک فی ذاته و جوهره فلا یکون ذاته حاصلاً بعدُ و یلزم ان یکون عاریاً من ذاته و یخرج من ذاته و یتحرک فی ذاته و ینتهی الی ذاته. مع ذلک یجب ان یکون غیر عارٍ من ذاته و یخرج من ذاته و یتحرک فی ذاته و ینتهی الی ذاته. مع ذلک یجب ان یکون غیر عارٍ من ذاته لوجوب بقاء المتحرک بالشخص و استحالة هذه اظهر من الشمس فی رابعة النّهار و لا یمکن قصورها[1] فی الذهن و لا ینبغی ان

۱- در نسخه‌های (ت) و (ر)- تصویرها آمده و آقای آشتیانی در منتخاب آثار حکمای الهی خطورها را ترجیح می‌دهند.

ینطق بها فضلاً عن الاعتقاد بها کما لا یخفی فافهم و تأمل جداً فان هـذه اللطّـایف التی ذکرناها مسائل غریبة لایوجد مثلها فی کتبهم المعتبرة ایضاً.[۱]

فرع آخر

و یعلم مما ذکرنا سابقاً ان لکل متحرک محرکاً غیره و ذلک: لان المتحرک مـن حیث هو متحرک شیءٌ واحدٌ قابلٌ للحرکة له قوة قبول الحرکة و لایمکن ان یکـون له قوة فعل الحرکة ایضاً. لانّ الشیء الواحد لایمکن ان یلزمـه امـران کمـا عرفتـه مراراً. فللمتحرک محرک غیره و له ایضاً محرک آخر اذا کان متحرکاً و هکـذا الـی أن ینتهی الامر الی محرک غیر متحرک.

والحاصل أنه اذا ثبت الحرکة ثبت المحرک و ینتهی الی اثبـات الواجـب تعـالی شأنه. و یثبت من الحرکة ایضاً وجود الزمان و ما یتعلق به من المسائل الطبیعیّة کما هو مذکور فی کتاب السماع الطبیعی و کل ذلک موقوف علی اثبات الهیـولی و هـو یتفرع علی الاصل الاصیل.

فقد علم من هذا و مما ذکرنا سابقاً من الفروع المتفرعه علی هذا الأصل: أن اکثر المسائل الحکمیة یمکن أنْ یتفرع علیه و ذلک عین ما ادعیناه اولاً انّ هـذا الاصـل کذلک مع انّا ما ذکرنا جمیع الفروع التی یمکن ان یتفـرع علیـه مفـصلاً بـل ذکرنـا بعضها لیجعله دستوراً لنفسک فی استنتاج مسائل اخری غیر ما ذکرناه تأمـل فانـه هو الملهم للصّواب.

۱- آقای آشتیانی در منتخبات در حاشیه می‌نویسد: (ص ۲۵۵، ج)

اصل اخر

ینبغی ان یعلم ان الموجود بما هو موجود ینقسم اولاً بحسب بادی الرأی و ظاهر النظر[۱] الی قسمین: احدهما: واجب الوجود تعالی شأنه و الآخر: ممکن الوجود[۲]. ثم ممکن الوجود ینقسم ثانیاً الی الجوهر والعرض و الجوهر منقسم الی اجناسه ثم الی انواع المندرجة تحت تلک الاجناس الی أن ینتهی القسمة الی النوع السافل و کذلک العرض ینقسم کذلک الی اجناسه العالیة و انواعه الی أن ینتهی الی نوع السافل کما بین فی موضعه علی التفصیل المذکور المشهور.

اذا تحققت هذا و عرفته حق المعرفته فینبغی ان لا تشغل بابطال ان الواجب تعالی شأنه لا یکون جوهراً و لا عرضاً و لا جسماً و لا غیر ذلک من الامور المسلوبة عنه تعالی. و ذلک: لأنه اذا علمت فی القسمة المذکورة ان الواجب تعالی قسیم الممکن و هذه احکام للممکن فقد ثبت لک ثبوتاً اوّلیاً انّ الواجب تعالی

۱- در حاشیه نسخه (م) نقل می‌کند از منه: انما قال بحسب بادی الرأی و ظاهر النظر لانه عند التحقیق لا یمکن مفهوم عام شامل للواجب تعالی و ممکن حتی مفهوم الوجود ایضاً کما عرفته.

۲- در حاشیه نسخه (م): و بیان ذلک تحقیقاً علی سبیل الاجمال هو انه لاشک فی وجود موجود بالضروره فذلک الموجود امّا أن یکون واجباً او ممکناً لکن لا یمکن ان یکون واجباً لان معنی الوجود مطلقاً شیء ثبت له الوجودان یکون واجباً او ممکناً لکن لا یمکن ان یکون واجباً لان معنی الوجود مطلقاً شیء ثبت له یکون الوجود زائداً علیه و ما یکون الوجود زائداً علیه لا یمکن ان یکون واجباً و الّا لزم أن یکون الشی علة لوجوده و لاجل ذلک یجب ان یکون وجود الواجب تعالی عین ذاته فیجب ان یکون الموجود مطلقاً ممکناً محتاجاً الی غیر الممکن و هو الواجب تعالی فالواجب فی الحقیقة خارجة عن مفهوم الوجود بهذا المعنی: ثم الموجود اما موجود فی الموضوع و هو العرض و اما بوجود لا فی الموضوع و هو الجوهر. الی آخر التقسیم فافهم فانه تحقیق شریف (منه).

لايكون شيئاً من هذه الاشياء كلها و يكون منزّهاً عن هذه النقايص كلّها لانّ قسيم الشيء لا يمكن ان يكون قسماً منه حتى يمكن أن يتصوّر هذه الاحكام فيه تعالى و الاّ لزم ان يكون قسيم الشيء قسماً له و هو محالٌ.

و هذه قاعدة حسنة و اصل عظيم مستحسن من القدماء ثبت منه جميع هذه المسائل المذكورة مرّة واحدة من غير احتياج الى التعرض لكل واحد منهما كما فعله اكثر المتأخرين لانّهم يستدلون على كل واحدة من هذه المطالب بدليل آخر و هذا مع ما فيه من البيانات المتطاولة الغير الضرورية له مفسدة أُخرى و هي انه يستلزم الكثرة فى ذاته تعالى و بيانه على سبيل الاجمال:

انّه يجب ان يرجع السلوب كلها الى سلب واحدٍ و هو أيضاً يرجع بالآخرة الى وجوب الوجود و اذا لو لم يرجع السلوب الى سلب واحد لزم الكثرة فيه تعالى لأنّه لا فرق بين ثبوت الامور المتكثرة له تعالى فى استلزام الكثرة و بين سلبها عنه بالضرورة. لانّه تعالى لايمكن ان يكون من جهة انّه ليس بجوهرٍ ليس بعرضٍ بل هذا يجب ان يكون من جهة و ذلک من جهة أُخرى كما يكون ثبوت شيءٍ ما لشيء من جهةٍ و ثبوت شيءٍ اخر له من جهةٍ أُخرى و لا فرق بينهما فى استلزام تعدد الجهات كما لا يخفى على من له قريحة سليمة فيلزم الكثرة فيه تعالى الله عنه علّواً كبيراً. و انت اذا عرفت هذه الطريقة الحسنة فقد حصل لک الفراغ فى بيان هَذه المطالب فى تلک البيانات المتطاولة الغير الضرورية و هذه المقالات المستلزمة للكثرة فى ذاته تعالى فلا تغفل من هذا الاصل فانَّ خير الكلام ما قلّ و دلّ.

اصل اخر

اصل اخر قلیل المؤونة و قلیل المعونة انا نعلم بالضرورة ان کل طبیعة محتاج فی نفسها الی شیء اخر فکما أنه یجب أن یکون تأخر افراد هذه الطبیعة اذا کانت لها افراد عن هذا الشیء المحتاج الیه کذلک یجب ان یکون هذه الطبیعة ایضاً متاخرة عن هذا الشیء لوجوب تأخر الموقوف علیه مثلاً، اذا کان طبیعة الالف من حیث انه «الف» محتاجة الی «ب» مثلاً.

فکما انّ کل فرد من افراد الالف یجب ان یکون مؤخراً عن «ب» فکذلک طبیعة الالف ایضاً یجب ان یکون متأخرةً من «ب» ضرورة أن علّة تأخر افراد «الالف» عن «ب» انما هی طبیعة «الالف» بما هی طبیعة محتاجة الی «ب». فطبیعة «الالف» اولی بالتّأخر عن افرادها فیجب أن یکون هو ایضاً متأخرة عن «ب» قطعاً کما لا یخفی.[۱]

فرع

و یعلم مما ذکرنا أنَّ طبیعة الصورة الجسمیة ینبغی ان یکون متأخرة عن الهیولی بالذات کما انّ افرادها کذلک باتّفاق القدماء و المتأخرین لانّ الطبیعة الجسمیة بما هی طبیعة جسمیة محتاجة الی الهیولی و علة تاخر افرادها ایضاً من الهیولی هی احتیاج تلک الطبیعة الیها لاغیر. اذلو لم یکن طبیعتها محتاجة الی الهیولی لم یکن افرادها ایضاً محتاجة الیها و متأخرة عنها و الحاصل انّ افراد الطبیعة تابعه للطبیعة

۱- در حاشیه نسخه (م) آمده: هذالبیان برهانی فی نفس الأمر جدلی مع المتأخرین بناءً علی تسلیمهم تأخر افراد الصورة الجسمیة عن الهیولی فلاتغفل (منه) که در نسخه (ر) همین عبارت در متن آورده شده است.

فی مقتضاها فاذا کانت الطبیعة محتاجة الی شیء فافرادها ایضا کـذلک و الّـا فـلا. تظهر ان الطبیعة الجسمیة لکونها محتاجة الی الهیولی یجب ان یکـون متـأخرة عـن الهیولی تأخر المعلول عن العّلة و هذا خلاف المشهور بین المتأخرین جمیعاً.

انّ الهیولی متأخرة عن الطبیعة الجسمیة و متقدمة علی افرادها لزعمهم ان الطبیعة الجسمیة من اجزاء العلّة التّامّة للهیولی کما هو مذکور فی کتبهم مشروحاً لکن بنـاءً علی ما اصّلناه ظهر فساد هذا الرأی ظهوراً بیّناً. و یظهر ان الامر خلاف ذلک لانّـه علی ما ذکرنا یجب ان یکون الطبیعة الجسمیة متأخرة عن الهیولی و الهیولی متقدمة علیها مستلزمة لها و لذلک صارت الهیولی معلولة للعقل من غیر واسطة و الـصورة لیست کذلک کما بیّن ذلک فی بیان کیفیة صدور الاشیاء عن الواجب تعالی.

فرع آخر

و علی ما اصّلناه ایضاً ینحلّ شکوک و شبهة کثیرة منها الدور الذی یلـزم علـی رأیهم. هذا فی الصورة الجسمیة و بیانه علی الاجمال: انّه اذا کانت الهیـولی معلولـة محتاجة الی طبیعة الصورة الجسمیة و تلک الصورة ایضاً محتاجة الی الهیولی بوجه ما یلزم الدّور. و قد استصعبوه جداً و تحیّر اکثرهم فی دفعه و انـا ایـضاً کنـت مـن المتحیرین فیه سنیناً کثیرة و قد وضعوا فی دفعه مقالات طویلة و بیانات کثیرة لکن لا طائل تحتها و انا رایت اکثرها للحیرة التی کانت له فی حـل هـذه الـشبهة حتـی انحلّت بتوفیق الله تعالی بعد الظفر بما ذکرنا اذ دفعه علـی مـا اصّـلناه ظـاهر غیـر مستصعب اصلاً و ذلک لانّ الهیولی لایکون محتاجة الی الصورة اصلاً لافی قوامهـا و لا فی تشخصها و لا فی شیءٍ من الاشیاء سوی انّها یـستلزم الـصورة و الـصورة

محتاجة اليها احتياج الحال الى المحل فلايلزم الدور اصلاً فتأمل فيه.

اصل آخر

اعلم ان الماهية من حيث هی ليست الّا هی. و هذا اصل مشهور مقرّر عندهم لا يخالفه احد لبداهة هذا المعنی و ذلک لانّ كل شیءٍ هو هذا الشیء لا يكون الا هذا الشیء و يتفرع عليه فروع كثيرة عظيمة المنفعة تنجبر به الكسور التی حصلت للحكمة من تصادم افكار الجُهّال و تزاحم مقال اهل الجدال و انا اشير الى بعضها ان شاءالله تعالی.

فرع

اذا كانت الماهية من حيث هی هی ليست الّا هی فالماهية الموجودة فی الخارج لا يخلو من انّه امّا أنْ يكون ماهية فقط فیالخارج ماهيةً فقط فی الخارج او يكون ماهيةً مع وجود فی الخارج. فان كانت فی الخارج ماهيةً فقط فلا تكون موجودةً لانّ الماهية من حيث هی هی ليست الا هی كما عرفت و قد فرضناه موجودةً، هذا خلف.

و ان لم يكن فی الخارج ماهيةً فقط بل يكون ماهية مع وجود فيلزم ان يكون الوجود فی الخارج مع الماهية لابمعنی أن يكون موجوداً فی الخارج حتی يلزم التسلسل فی الوجود[1] بل بمعنی انّه وجود فی الخارج لما عرفت من انّ مبدأ

۱- آقای آشتيانی حاشيه‌ای دارند به اين شرح در منتخباتی از آثار حكمای الهی ايران (ص ۲۵۷، ج): از ناحيه ماهيت، تسلسل يا دور لازم می‌آيد برای آنكه اگر وجود قائم به ماهيت و لازم خارج آن باشد، بايد در مرتبه مقدم بر وجود موجود باشد. ملاک موجود بودن آن يا وجود لازم و عارض است (فسابق مع لاحق قد اتحد) يا وجودی ديگر نقل سخن در آن وجود می‌شود لازم آن است كه (اولم تصل، سلسله الكون لحد)

الاشتقاق لا یمکن ان یکون مشتقاً ابداً.

و: بذلک ثبت ان الماهیة الموجودة فی الخارج یتصف بالوجود فی الخارج لا فی الذهن کما هو مذهبهم جمیعاً.[۱]

و غایة ما یقولون فی هذا المقام انّ الماهیّة فی الخارج لایکون ماهیة من حیث هی هی حتی یلزم ان لا یکون الاّ هی بل یکون ماهیة موجودة فلایلزم الخلف المذکور. و نحن نقول اذا کانت الماهیة فی الخارج ماهیة فقط بدون امر آخر معه فلایکون فی الخارج الا هی فما الفائدة فی قولهم انّها ماهیة موجودة، فانه قول محض لیس له معنیً اصلاً فکیف یمکن ان یحمل الوجود[۲] علیه مع انه فی الخارج موضوع فقط بدون محمولٍ اصلاً فمن این هذا الحمل و کیف یجوّز العقل عقد القضیّة من موضوع فقط بدون المحمول و هذا شنیع جداً.

نعم یمکن ان یتلفظ بهذه الالفاظ الموهمة لارادة المعنی لاجل الترفع فی المحافل و لسایر الاغراض الفاسدة کما هو دأب الجمهور من دون قصد المعنی بها

۱- آقای آشتیانی در ذیل این عبارت حاشیه‌ای می‌نویسد: (منتخبانی از آثار حکمای ایران، ص ۲۵۸، ج): مؤلف گمان نموده است که جمیع حکمای مشاء و اشراق گفته‌اند: وجود از عوارض تحلیلی ماهیت است و در خارج وجود و ماهیت اتحاد دارند ناچار اتصاف ماهیت به وجود نیز امری عقلی است نه خارجی در حالتی که اتصاف ماهیت به امکان نیرامری خارجی است به این معنی جمعی از اساطین حکمت و معرفت تصریح کرده‌اند در باب معقولات ثانی گفته‌اند که معقول ثانی به اصطلاح حکیم آن است که: ظرف عروض باید در ذهن باشد اعم از اینکه اتصاف در خارج یا ذهن واقع گردد. لذا تصریح کرده‌اند که همانند شئیت و وجود و امکان معقول ثانی است. / مؤلف علامه رجبعلی تبریزی و تلامیذ اوروی چه مأخذی چنین امری را به حکمای الهی نسبت داده‌اند.

۲- در نسخه (ت)، (ر): الموجود.

بل لا ينبغى للعقلاء أن يتلفظ بهذه ايضاً اذ لاجل دخول هـذه الاقـوال فـى الكتـب الحكمية تشوش اليقين و التبس الحكمة بالسفسطة[١].

والعجب منهم انّهم كيف يجوزوّن حمل المـشتق علـى شـىءٍ بـدون قيـام مبـدأ اشتقاقه بذلک الشىء و هذا من قبيل كون المقيد بدون المطلق و اسـتحالته ظـاهرةٌ. فان جاز فى مفهوم الوجود حمل المشتق مع عدم مبدأ اشتقاقه فلـم لايجـوز ذلـک فى ساير المفهومات ايضاً لِمَ لايجوز أنْ يحمل على الجسم مفهـوم الأبـيض بـدون قيام البياض بذلک الجسم و ليت شعرى انّه لم يمكن ذلک فى مفهوم الوجـود و لا يمكن فى ساير المفهومات مع عدم المغايرة بينهما فى هذا الباب.

والحاصل انّه لا فرق فى امتناع هذا المعنى بين الوجود و بين سـاير المفهومـات بالبديهية لانّه اذا امكن اَنْ يحمل مفهوم المشتق على شىءٍ بدون قيام مبـدأ اشـتقاقه بذلک الشىء فقد امكن حمل الأبيض ايضاً على الجسم بدون قيام البياض بـه و ان لم يجز ذلک فلا يجوز ايضاً فى الموجود.

و ادّعاء الفرق بين الموجود و ساير المفهومات فى ذلک مع بداهـة عـدم الفـرق تعسفٌ ظاهرٌ كما لايخفى. فاذا كان الوجود مع الماهية فى الخارج فيجب ان يتصفّ الماهية بالوجود فى الخارج لانّه يمتنع ان يكون الشىء موجوداً خارجيّاً مـع عـدم

١- اين عبارت در نسخه (ت) چنين آمده است: (از نعم ... بالفسطة):
نعم يمكن ان يتلفظ بهذه الا لفاظ الموهمة لارادة المعنى من دون قصد المعنى منها بل لا ينبغى للعقلاء ان يـتلفظ بهذه ايضاً لاجل الترفع فى المحافل و لساير الاغراض الفاسدة اذ لاجل دخول هذه الاقول فـى الكتـب الحكمـة تشوش اليقين و التبس الحكمة بالفسطة كما هو داب الجمهور.

الوجود فى الخارج كما أنه لا يمكن ان يكون الجسم متحركاً خارجياً بدون الحركة فى الخارج، و هذا هو معنى الاتّصاف فى الخارج.

و لا فائدة فى ان يقال ايضاً انّ الماهيه الموجودة فى الخارج يكون بحيث يمكن ان يتنزع العقل منها الوجود لانّا نقول بازاء لفظ الحيثية اما أن يكون مع الماهية امرٌ مّا او لا يكون فان لم يكن معها امرٌ مّا فى الخارج فالماهية[1] يكون وحدها فى الخارج فكيف يمكن ان يتّصف بما لا يكون فيها و كيف يمكن ان ينتزع العقل منها ما لا يكون فيها و هو ظاهرٌ بالبديهية و ان كان مع الماهية بازاء لفظ الحيثية امرٌ ما فى الخارج فلا محالة هو الوجود فثبت ما ادعيناه انّ الوجود يكون مع الماهية الموجودة فى الخارج عارضاً لازماً لها.

و ما قيل من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فهو معقول فى هل المركبة من المطالب دون البسيطة التى هى ما نحن فيه كما بيّن ذلک فى كتاب البرهان من المنطق فتأمل و لا تغفل من هذا فانّه ايضاً اصل عظيم.

فرع آخر

و مما يتفرع على ما قلنا فى الاصل المذكور و فرعه انّ الامور الاعتبارية التّى يتلفظون بها لايكون لها معنى محصّل لانّ الشيء امّا أنْ يكون موجوداً و امّا انْ يكون معدوماً. و لا واسطة بين الوجود و العدم باتّفاق العقلاء[2] و هو اول الاوائل فالامور الاعتبارية التى يقولون بها لايخلو من انّه امّا ان يكون بازاء هذه الالفاظ

١- در نسخه اساس: «فى الماهية» كه براساس نسخ ديگر تصحيح شد.

٢- در نسخه (ر) باتفاق الفضلاء.

معان، فی الاشیاء الموصوفة بها. او لا یکون کذلک فان لم یکن لهما معان فی الاشیاء بل یکون الاشیاء اشیاء فقط فلم تکن تلک الامور موجودة فیها و لا اتّصافها بها صادقاً اصلاً[۱] لانّ الماهیة من حیث هی لیست الّا هی کما عرفت.

فان کانت لهما معانٍ فی الاشیاء و اتّصف الاشیاء بها فهی موجودة بالضّرورة لانّه لایمکن أن یکون الشّیء متّصفاً بما لایکون فیه و یکون الشی شیئاً آخر مع عدم ذلک الاخر فیه مثل ان یکون الشیء متحیزاً مع عدم الحیّز و الجسم متحرکاً مع عدم الحرکة. هذه کلّها بیاناتٌ بدیّهیة اوّلیة لا ینبغی لاحدٍ ان ینکرها فضلاً عن الفضلاء.

و لا فائدة لقولهم ان الماهیة بحیثیة کذا اوْ حیثیة کذا لانّه لا یمکن ان یکون الماهیة بالحیثیة التی یمکن ان یتصف بما لیس فیها او ینتزع العقل منه مالا یکون فیه کما عرفت ذلک فی الوجود فثبت انّ القول بالامور الاعتباریة الانتزاعیة انّما هو لفظ فقط لیس له معنیً اصلاً.

فهی اذن اما أنْ یکون معدومة کأنیاب الاغوال و اما ان یکون موجودة فی الخارج فتأمّل.

اعلم أنَّ هذا الفرع قریب المآل مع الفرع السابق و الفرق بینهما ان الدعوی فی الفرع السابق مخصوص بالوجود و فی هذا الفرع شامل لجمیع الامور التی یقولون بانتزاعها و اعتباریّتها. انما بیناها فی الفرعین دون الفرع الواحد لیتضح المرام فی

۱- در نسخه (ر) صادقاً را ن دارد و در نسخه (ت) و الاتصاف بها اصلاً- و در نسخه ت ۲، و لا اتصاف بها اصلاً.

ضمن بسط الكلام و تكراره. و لا يبقى فيه خفاء و التباس كما التبس على اكثـرهم هذا.

و سبب الوقوع فى هذه الامور امران؛ احدهما: عدم التأمل فى الاصل المذكور و الاخر القول بالوجود الذهنى و تجويز اتصاف الاشياء بما ليس فيها بل[۱] فى الـذهن و لا يخفى عليک ان القول بالوجود الذهنى ايضاً من قبيل هذه الاقوال المـذكورة و من الاغلاط المشهورة بين الجمهور، فلابّد لنا ان نذكر حاله بعون الله تعالى فانّه ايضاً من المسائل الضروريّة المهّمة.

كلام فى ابطال الوجود الذهنى

هذا البيان موقوف على مقدمتين؛ احدهما: بديهيّة و هى انّه اذا كان العلم بحصول الصورة فى الذهن كما هو مذهبهم يجب ان يكون الصورة العلمية من الشىء من نوع هذا الشى. مثلاً: اذا اردنا تحصيل معرفة نوع مَا من الجوهر ينبغى ان يكون صـورته العلمية من هذا النوع بالضرورة لامتناع معرفة الجوهر من العرض و معرفة الانـسان من صورة الفرس. و هذا مثل ما اذا اردنا معرفة شخص ما مـن اشـخاص الانـسان كزيد مثلاً فينبغى للمعرّف انْ يعرّف لنا خصوصيات هذا الشخص دون شخصٍ اخـر غيره حتى يحصل لنا المعرفة بهذا الشخص و انْ لم يفعلْ كذلک بل يذكر لنا صفات شخص اخر كعمروٍ مثلاً لم يكن لنا حصول معرفة زيد اصلاً و هو ظاهرٌ بالبديهيّة.

و المقدمة الثانية نظرية و هى انّها يجب ان يكون لِكُلٍّ واحدة من الصورة الماديّة

۱- در بقيه نسخه‌ها كلمه بل وجود ندارد.

مادة مخصوصة مستعدة لها و لا یمکن حلول هذه الصورة فی غیر هذه المّادة المخصوصة و هذه المقدمة مبرهنةٌ مسلّمة عندهم[1] لیس ههنا موضع ذکرها اذاعرفت هذا فنقول:

ان الصورة الذهنیة من النار مثلاً یجب ان یکون من نوع الخارجی لا متناع معرفة النار من الماء مثلاً کما عرفت فی المقدمة الاولی. و یجب ایضاً ان یکون لهذه الصورة الناریة الذهنیّة مادّة مخصوصة بها مستعدة لها لیمکن حلول هذه الصورة فیها لما علمت فی المقدمة الثانیة. فاذا کان کذلک و حصلت صورة الناریة فی الذهن فلم لم یحرق الذهن مع انها صورة ناریة حالة فی مادتّها المخصوصة بها کما یفعل مثل ذلک الصورة الخارجیة من النار اذ لا مغایره بینهما فی شیءٍ من الامور لا فی الصورة و الحقیقة و لا فی المادة ایضاً قطعاً.

و لا فائدة لهم ان شرط الاحراق هو الوجود الخارجی و ذلک لأن لوازم الماهیة لا یمکن انفکاکها من الماهیة اصلاً. لا فی الذهن و لا فی الخارج مثل الزوجیة للأربعة فانّها لا ینفک عن الاربعة اصلاً لا فی الذهن و لا فی الخارج فان جاز انفکاک لوازم الماهیة من الماهیة فی الذهن لجاز انفکاک الزوجیة ایضاً عن الاربعة

۱- حاصل ما ذکرناه فی اثبات هذا المدعی هو انّه لو لم یکن للصور المادیة مادة مخصوصة بها مستعدلها فحلولها فی المواد الّتی حلّت فیها ترجیح اذ حلولها من هذه المواد لیس باولی من حلولها فی مواد آخر فیلزم ان یکون حدوث الصور الطبیعة فی موادّها أمراً جزافیاً اتفاقیاً و هو محالٌ بالاتفاق (منه سلمه الله تعالی) حاشیه موجود در نسخه ت ۲.

لذهنية و هو محال قطعاً فهذه كذلك لعدم الفرق بينهما.[۱]

هذا مع انّ الصورة النارية التى يقولون انّها صورة ذهنية لا يكون ذهنية الا بحسب القول فقط لانّها صورة خارجيّة قطعاً. اذ لافرق بين هذه الصورة النارية التى حالة[۲] فى الارواح الدماغية على رأيهم و بين ساير الاشياء الحالة فى تلك الارواح مع انّهم لا يقولون انّ هذه ايضاً موجودات ذهنية. و هذه الاشياء مثل الالوان الحالة فى الرطّوبات الدماغية و اخلاطها كالحمرة التى للدّم والصّفرة التى للصّفراء لم كانت هذه الاشياء من الموجودات الخارجيّة و تلك الصورة النارية من الموجودات الذهنية[۳] مع انّهما مشتركان فى انّهما امران حالّان فى الارواح الدّماغية و رطوباتها و ادعاء الفرق بينهما مكابرة صريحة كما لا يخفى على المنصفين.

فظهر مما ذكرنا ان القول بالوجود الذهنى شنيعٌ جداً و لا يجتمع الاقرار به مع العقل السليم[۴] لانّه يستلزم تجويز ذلك حصول جعل دماوند فى جوف الجمجمة.[۵]

۱- در حاشيه نسخه (م) عبارتى ناخوانا وجود دارد كه ظاهراً حاشيه زده اند: هذا غفلةٌ من مصنف هذا الكتاب لانّ بين الزوجية للأربعه و بين الاحراق للنار بونٌ بعيد لان الاولى تكون لازم الماهية (و لازم الماهية لازم لكلالوجودين) بخلاف الثانى يكون الاحراق لازم الخارجى فقط ...

۲- در نسخه (ر) و مصّحح آشتيانى: حلّت فى الارواح.

۳- آقاى آشتيانى در منتخاباتى از آثار حكماى الهى ايران در بين پرانتز (الموجودات الذهنيه) آورده‌اند بعنوان نسخه بدل و در متن الموجودات الخارجيه را آورده‌اند.

۴- در نسخه (ر) و نسخه (ت): مع العقل المستقيم و در عبارت تصحيح شده توسط آشتيانى در و منتخبات مع العقل السليم و الفهم المستقيم.

۵- حاشيه آقاى آشتيانى صفحه ۲۶۴

و اما قولهم انّ مقدار الصورة الذهنية يكون اصغر من ذى الصورة فلا يلزم المحذور المذكور فقول مردودٌ ليس هذا المختصر موضع بيانه لكن ما ذكرنا فى هذا الباب كاف لاولى الالباب لكنّهم لايتحاشون عن هذه كل التحاشى لانّ اكثر آرائهم المتبوعه مبنيّة عليه و به يدفعون الاشكالات الواردة على مذهبهم.

و لهم ايضاً مقدمات كاذبة فى نفس الأمر صادقة عندهم فى نقض ما اثبتناه بالبرهان و بالجملة انّ الوجود الذهنى اساس عظيم لبناء اعتقاداتهم و آرائهم و لايمكنهم نفيه لاستلزام ذلک لانهدام بنيان معرفتهم و مذهبهم و لايمكنهم اثبات ما أثبتوها من المطالب الحقّة بطريقٍ اخر و دفع اشكالات الواردة على بعض المسائل على نحو اخر فوقعوا فى هذا القول و اجتهدوا فى اثباته كمال الاجتهاد و تشنعون من ينفى هذا الرأى و يتعجّبون منه مثل تعجبى منهم و لو ذكرنا المقدمات التى اوردها على سبيل النقص و الاشكالات التى على ظنّهم لايندفع الاّ بالوجود الذهنى ثم شغلنا بابطال جميعها لطال الكلام جداً و صار هذه المقالة كتاباً كبيراً كما قال المولوى المعنوى قدس سره العزيز:

گر نویسم شرح آن بیحدّ شود　　　مثنوی هفتاد من کاغذ شود

مؤلف معلوم نکرده است که به عقیده او ماهیات و مفاهیم بطور مطلق اعم از آنکه مطابقت با حقایق خارجیه داشته باشند یا نداشته باشند و در ذهن حاصل نمی‌شوند یا آنکه صور علمی قطعاً در ذهن مرتسم می‌باشد ولی حقایق خارجی قابل ادراک در موطن ذهن نمی‌باشند. برخی از اشکالاتی که نموده است به فرض آنکه صور ادراکی از حقایق جوهری، عرض باشد و حقایق در موطن ذهن حاصل نشدند اصل اشکال وارد است. مثل اشکال انطباع کبیر در محل صغیر، نظیر حصول صورت جبل دماوند در ماده یا صورت دماغی. چون ما بوضوح مشاهده می‌کنیم که بعد از رؤیت کوه بزرگ، صورت در ذهن ما حاصل است و مساحت آن را گاهی می‌دانیم لذا در رؤیت دوم صورت را برشی خارج تطبیق می‌کنیم.

تنبیهٌ

مؤیّد لما اثبتناه مذکّر لما قلناه[1] و اذ قد بان و ظهر لک و تقرّر حال الوجود الذهنی و بطلانه فقد ظهر بطلان قولهم المذکور سابقاً فی الوجود ظهوراً یقیناً من أنّ اتصاف الماهیة بالوجود الخارجی فی الذهن و ذلک لانّه اذا لم یکن للوجود الذهنی معنی اصلاً؛ فاتّصاف الماهیة الموجودة فی الخارج بالوجود فی أیِّ ظرف یتحقّق و علی أیِّ نحو من الأنحاء یمکن ان یکون فی الواقع لانّه لایمکن اتّصافهما فی الخارج بناءً علی مذهبهم، و لا فی الذهن ایضاً لامتناع الوجود الذهنی کما عرفت. فالماهیة الموجودة فی الخارج مع عدم اتّصافها بالوجود اصلاً لا فی الذهن و لا فی الخارج و بناءً علی مذهبهم، و لا فی الذهن ایضاً لامتناع الوجود الذهنی کما عرفت. فالماهیة الموجودة فی الخارج مع عدم اتّصافها بالوجود اصلاً لا فی الذهن و لا فی الخارج و حینئذٍ لم لا یصدق علیها انّها معدومة و یصدق انّها موجودة و هذا شنیع جدّاً و ان لم یکن هذه الاقوال شنیعة فلا یکون فی العالم قول شنیع اصلاً. فثبت أنّ اتصاف الماهیة بالوجود فی الخارج لما قلنا سابقاً و لامتناع الوجود الذهنی فلا تغفل.

فرع آخر

اذا ثبت انّ الوجود مع الماهیة فی الخارج ثبت ان الوجود لازم للماهیّة فی الخارج بمعنی انّه تابع له لانّ وجود الشیء فرع الشیء و تابع له بالضرورة فاذا کان

۱- اصل مؤید لما اثبتناه تذکر لما قلنا (نسخه ت)

الوجود تابعاً للماهية و فرعاً لها فيجب ان يتعلق جعل الجاعل اولاً وبالذات بالماهية ثم يلزمها الوجود لانه يمتنع بالبديهة ان يجعل الجاعل اولاً فرع الشيء و لازمه ثم اصله و ملزومه و الاّ لزم ان يكون الملزوم لازماً و اللّازم ملزوماً و هو محالٌ و هذا مثل جعل الزوجية قبل الاربعة مثل ان يجعل البنّاء اوّلاً البيت الفوقانی ثم البيت التحتانی و هو كما ترى فظهر ممّا قلنا انّ الماهية مجعولة دون الوجود كما ذهب اليه طايفة من الفضلاء.

و قد وضعت اللغات المتداولة ايضاً مبنية على جعل الماهية دون الوجود كما يقال فلان يتحرک و يكتب او يجعل الحركة و الكتابة دون أن يقال فلان يعطى الوجود للحركة و الكتابة او يقال فلان يصير الحركة و الكتابة موجودة كما يقال ايضاً فی اللّغة الفارسية: حرکت می‌کنم و کتابت می‌کنم من دون ان يقال: «حرکت را موجود می‌کنم یا وجود به حرکت و کتابت می‌دهم.»

و البديهة شاهدةٌ بصحّة ما يقولون و صدق ما ينطقون به و كذب ما لا يقولون و كذلک ساير اللغات المتداولة بين الجمهور كاللغة التركية ايضاً كما يقال فلان «ايشی ايلدوم[1]» أیْ جعلت الفعل الفلانی من دون أنْ يقال فلان «ايشَ وُجود ويردُم» ای اعطيت الوجود للفعل الفلانی و امثال هذه لا يخفى على من تتبع اللغات و تفكر فيها حق التفكر و لا يخفى عليک ان التنبيه من جهة وضع اللغات و تفكر فيها حق

۱- به فارسی به معنی اینکه فلان کار را انجام دادم بدون اینکه گفته شود به فلان کار وجود دادم که به صورت ایلْدم ـ والدُم هم تلفظ می‌شود. همانطوری که در جمله بعدی فلان ایش وجود ویردُم، به وردم هم تلفظ می‌شود لذا در نسخه‌ها این جملات را به صورت مختلف نوشته‌اند.

التفكر و لا يخفى عليک ان التنبيه من جهة وضع اللغات و تفكر فيها حق التفكـر و لا يخفى عليک ان التنبيه من جهة وضع اللغات فى بيان المطالب العقليـة لا يخلـو من فايدة على الأكثر لانّ وضع اللغات وضع معقول اصيل صحيح و لا يكون جزافيّاً اتفاقياً فلنذكر فى هذا الباب كلاماً مجملاً ليحصل الاطلاّع على ذلک.

كلام مجملٌ فى وضع اللّغات

اعلم انّ اللغات المتداولة بين جماعة خاصة مـن الأمـم لكونهـا لغـات خاصـة مصطلحة بينهم مبنيّة على آرائهم الجزئية القاصرة الناقصة لا يلزم ان يكـون موافقـة لما فى نفس الأمر بل يكون مطابقة على ما وضعوا و موافقة لما اصطلحوا حقاً كـان او باطلاً و هذه مثل اللّغات المتداولة فى بعض رساتيق الـبلاد و اقاصـى المعمـورة المسكونة و امّا اللّغات العامّة المتداولة بين امم كثيرة و تنطّقت بها الاحزاب المتفرقة العظيمة فانّ اكثرها يجب ان يكون موافقة لما فى نفس الامر و مطابقة على مـا فـى الواقع اللّهم الّا أنْ تغيّرت عن وضـعها الأصـلى و يتطـرّق عليهـا التحريـف بـسبب اصطلاح حدث بين جماعة خاصة منهم او أمر اخر سـنح لهـم او غيـر ذلـک مـن الأسباب الباعثة على تحريف اللغة عن وضعها الأصلى لانّ وضع اللغـة يكـون امّـا بأجماع اممٍ كثيرة على هذه اللّغة المتداولة بينهم او بوحيٍ يوحى الى نبى مرسل الى أُمتّه و على كلا التقديرين يجب صحّة ما وضعوا من الالفاظ بازاء المعانى و موافقتها لما فى نفس الأمر لانّ الوضع على الأكثر يجب ان يكون تابعاً للطبع و متقدماً به امّا على تقدير أن يكون الواضع نبيّاً فهى ظاهر لوجوب عصمته من الخطاء و مـن هـذا

فی وضع القوانین[۱] بین الناس و مطابقة ما وضعه علی ما فی الواقع بالضرورة.

و اما علی تقدیر الاجماع فهو ایضاً کذلک لامتناع ان یکون فی مثل هذا الاجماع الذی وقع بین امم کثیرة عقلاء و فضلاء کثیرة عقلاً و عادةً فیجب صحة ما وضعوه وجودة ما صنعوه من وضع اللغات و غیره من الامور الناشیة من اجماع امم کثیرة کما لا یخفی.

وغرضی فی هذه الاطناب أن یعلم انّ التمسک باللغات فی المطالب العقلیه لا یبعد جداً عن

طریق العقل و قانون التعلیم. لانّه ربّما فهم المطالب الدقیقة بمجرد هذه التنبیهات و بمحض تفهیم معانی اللّغات علی ما هی علیه سیّما اذا کان المدعی بدیهّیاً مثل ما ادّعینا بیانه فانّه و ان لم یکن بدیهّیاً لم یکن ایضاً اخفی منه لوضوحه و ظهوره علی من اتّصف بالانصاف. بل قد ثبت المطالب العظیمة بمحض شرح الاسم و تفسیر الالفاظ علی الوجه الاتّم.

[۲]و هذا مثل الخلاء لانّ ابطال الخلاء علی ظنّی یحصل لنا بمحض بیان هذه اللفظ و شرح هذه الاسم و بیان ذلک هو ان الخلاء عند القائلین به عبارة عن مکان خالٍ عن الشاغل.

و اذا فُتش عن هذا القول صار مناقضاً لرأیهم. فذلک لانّ المکان یلزم الطول و

۱- در نسخه (ر) کلمه من هذا وجود نداشته که به نظر صحیح می‌رسد چون پیامبر از خطا مصون است در وضع قوانین و دلیل دوم مطابقه ما وضعه می‌باشد که ما وضع نبی با واقع مطابقت دارد ضرورةً.

۲- فی ابطال الخلاء (حاشیه ن.م)

العرض و العمق بالبدیهة. فکیف یمکن ان یتصور الخلاء مع وجود الطول و العرض، العمق التی هی بعینها الابعاد الثلاثة للجسم اذ لا نعنی بالجسم الّا ما له هذه الابعاد و کیف لا یلزم التداخل من وقوع جسم اخر فی هذا المکان الخالی عندهم و انکار هذا مکابرةٌ صریحةٌ. فالقول بالخلاء لا یکون الا بحسب اللفظ فقط لانّ معناه عین الملاء کما عرفت.

و لذلک قد اکتفینا فی ابطال هذا الرأی بمحض هذا البیان المذکور بدون اختیار دلیل او بیان طریقٍ اخر و ظنّی ان هذا الطریق احسن من الطرق المذکورة فی ابطال هذا الرأی.

و اما القول بوجود البعد المجرد فهو رمز لطیف من افلاطون عن شیءٍ اخر و سرّ منه قد اودعه فی قلب من یفهمه لیس ههنا موضع ذکره لکن لسوء الفهم و قلة التدبّر صار ذلک مذهباً للأشراقین جمیعاً فی المکان.

تفهیم[1]

اذا عرفت انّ الماهیة مجعولة بمعنی انّها یجعل الجاعل مستلزماً لوجودها فی الخارج فینبغی ان لا یتوهّم انّ الماهیة مجعولة بمعنی انّ الجاعل یجعل الماهیة ماهیةً مثل ان یجعل ماهیّة الانسان ماهیة الانسان لامتناع تخلل الجعل بین الشیء و نفسه بالبدیهة و بیان ذلک انّ کل واحدة من الماهیّات هی هذه الماهیّة فی حد ذاتها و لا یمکن ان یتعلق الجعل بهذا المعنی ان یکون له تأثیر فی ذات الماهیة و قوامها

۱- فی جعل الماهیة (حاشیه ن.م)

حتّی یکون له دخل فی انسانیة الانسان لانّ الانسان انسان ابداً سواءٌ کان جاعل اولم یکن جاعل اصلاً لثبوت الماهیات فی حد ذاتها لابمعنی انّها معدومات ثابتة لانّه محالٌ بل بهذا المعنی الذی ذکرنا و هذا المعنی المعقول من الأعیان الثابتة التی قد سمعتها البتة دون مایقال من انّ المراد منها هو المعدومات الثابتة کما هو مذهب المتکلمین و الصّوفیین لامتناع ثبوت المعدومات بالبدیّهیة کما بیّن فی موضعه.

لا ما قیل ایضاً من انّ المراد منا هی الصور العلمیة من الواجب تعالی شأنه و هو مذهب من قال بحصولیة علمه تعالی و ذلک لانّ هذا ایضاً فاسدٌ لامتناع هذا الرأی ایضاً من وجوه کثیرة لیس ههنا موضع ذکره. و الحاصل انّ للأعیان الثابتة لایکون معنی معقول کما أظنّها غیر ما ذکرناه و هو انّ الماهیات فی حدّ ذاتها ماهیات بدون جعل الجاعل کما عرفت فهی ثابتة فی نفسها ثبوت الشیء لنفسه و سایر المعانی الّتی ذکروها خارجة عن اصول الحکمة کما لا یخفی علی من ضبطها حق الضبط فلا تغفل فانّه فائدة جلیلة.

اصل آخر[1]

انا نعلم بالبدیهة ان اللوّن مثلاً الذی هو جنس الالوان موجود فی الخارج لصّحة قولنا اللّون موجود فی الخارج و انّ الجسم الفلانی متلوّن فی الخارج عند العقلاء و اللّون المعقول انّما هو مأخوذ من اللّون الموجود فی الخارج قطعاً.

و کذلک نعلم بالبدیهة انّ السّواد ایضاً مثلاً موجود فی الخارج کما تعلم وجود

۱- فی بیان وجود الجنس والفصل فی الخارج، (حاشیه ن. م)

اللّون فى الخارج و ذلک لصحة قولنا عند العقلاء انّ الجسم الفلانى اسود فى الخارج و انکار هذا مکابرةٌ غير صحيحة. والسواد المعقول ايضاً انّما هو مأخوذ من السّواد الخارجى بالضرورة[۱] فاذا قلنا ان اللّون المعقول الذهنى هو مطابق لموجود فى الخارج و ما هو مطابق لموجود فى الخارج، لايلزم منه ان السواد موجودٌ فى الخارج و ذلک لانّ مطابق اللّون المعقول فى الخارج غير مطابق السواد فى الخارج لزم ان يکون السواد بياضاً مثلاً لوجود اللون بما هو لون اى اللّون المطلق الجنسى فى البياض ايضاً و المفروض انّه عين السواد فيلزم ان يکون السواد بياضاً بالضرورة و هو محال قطعاً. فظهر انّ مطابق اللّون فى الخارج غير مطابق السّواد الذى هو فصل منوع له فى الخارج. فثبت انّ السّواد[۲] الخارجى لون مع معنىً اخر معه فى الخارج و مطابق کل واحد منهما غير مطابق الاخر و کذلک حال ساير الالوان فى الخارج بعين ما ذکرنا و بذلک ثبت وجود الجنس و الفصل و انّهما موجودان فى الخارج کالهيولى و الصورة.

والفرق بين مبدأ الکون الذى هو الهيولى و مبدأ القوام الذى هو الجنس، هو أنّ

۱- در نسخه (ت) عبارت چنين است: فاذا قلنا ان اللون المعقول الذهنى هو مطابق للموجود فى الخارج موجود فى الخارج لا يلزم منه انّ السّواد موجود فى الخارج لانّ مطابق اللون المعقول فى الخارج غير مطابق للسّواد فى الخارج و ذلک لانّ مطابق اللون فى الخارج اذا کان عين مطابق السواد فى الخارج لزم ان يکون السواد بياضاً لوجود اللون بعينه فى السوّاد و البياض (معاً) بالضرورة و هو محالٌ قطعاً فظهر.

در عبارة نسخه (ر) از ذلک فرق مى‌کند: و ذلک لان المطابق الاوّل فى الخارج اذا کان علة مطابق السواد فى الخارج لزم ان ... فظهر.

۲- در نسخه (ر): فثبت اذن انّ مع معينٍ اخر معه فى الخارج.

مبدأ الكون اى الهيولى مقدم على صورته و ينتقل مـن صـورة الـى صـورة أُخـرى كانتقاله من صورة الماء الى الهواء و اما مبدأ القوام اى الجنس فليس كذلک كـاللّون مثلاً فانّه و ان كان متقدماً على الفصل بحسب المرتبة لكن لايمكـن ان ينتقـل مـن فصل السواد الى فصل البياض او من البياض الى السواد. و كالجوهر الذى هو مبـدأ قوام الهيولى و جنسها فان الجوهر الذى فيها لايمكن ان يترک فصل الهيولى و يقبل فصل العقل او ينتقل من نوع العقل الى نوع الهيولى كما بيّن فى موضعه فتأمل.

و بينهما فرق آخر و هو انّ الهيولى بالنظر الى الصورة تكون ابداً بالقوة و لـذلک قد قيل فى بيان الفرق بين الهيولى و العـدم انّ الهيـولى موجـودة بالـذّات معدومـة بالعرض و العدم معدوم بالذات موجود بالعرض بخلاف الجنس فانه لا يكون بالنظر الى فصله بالقوة بل يكون بالفعل قطعاً فتأمّل. لكن لا يخفـى عليـک انّ هـذا بيـان الفرق بين الجنس و بين المّادة بالنظر الى الصورة النّوعية فبقـى الفـرق بينـه و بـين المادة بالنسبة الى الصورة الجسمية.

بيان ذلک ضرورىّ لانّه أخفى مما ذكرنا فنقول ان الفرق بين الجنس بالنظر الـى فصله و بين المادة بالنّسبة الى الصورة الجسميّة[1] هو انّ المادة و الصورة مأخوذتـان معاً فى الحقيقة المركبة منهما كالجسم المركّب من المادة و الصورة فانّ الجـسم هـو الهيولى و الصورة معاً اى مع الواو العاطفة لا الهيولى المصّورة فانّ الجسم هو الهيولى و الصورة معاً اى مع الواو العاطفة لا الهيولى المصّورة مثلاً بطريق الاتّصاف بخـلاف الجنس والفصل فانّهما غيـر مـأخوذتين فـى الماهيـة الملتئمـة منهمـا بهـذا النحـو

۱- در نسخه (ر): از بيان ذلک تا الى الصورة الجسميّة، در حدود سطر به اشتباه ناسخ حذف شده است.

کالانسان مثلاً فانّه هو الحیوان الناطق بطریق الاتّصاف لاالحیوان و الناطق أی مع الواو العاطفة.

و سبب ذلک ان الجنس و الفصل من الاجزاء المحمولة و المادة و الصورة لایکونان کذلک فافهم و یلتبس الفرق فی هذا المقام علی من حصل له معرفة الجنس و المادة حق المعرفة و لکن ما اوردناه کاف فی هذا المختصر.

اعلم ان لمّیة وجوب[1] ترکب الاشیاء من الجنس و الفصل سوی الواجب تعالی شانه هی ان الایجاد کما ذکر ارسطو طالیس و غیره من القدماء حتی حکماء الهند فی کتبهم موقوف علی اربعة اشیاء قد سمّوها الاوائل و هی العقل والانّیةالی المعقول و الغیریة والهوهو.

فباعتبار الهوهو یحصل الجنس فی الاشیاء و باعتبار الغیریة یحصل الفصل و لذلک لایمکن خلو الاشیاء عن الترکیب قطعا سوی الواجب تعالی شانه.

هذا کلام شریف دقیق بل مرموز لایفهمه الا من صار موفّقاً بمعرفة الابداع و کیفیّة صدور الشیء من الشیء و هو من غوامض العلوم و اشرفها فی المرتبة و اعظمها فی المنفعة تامّل فانّه هو الملهم للصواب و نعم ما قال قدس سّره:

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی؟   و اگر بیار رسیدی چرا طرب نکنی؟

۱- در نسخه ر: وجود

تفهیم[۱]

و قدیمکن أن یبین وجود الجنس و الفصل فی الخارج بما ذکرنا سابقاً من بیان استحالة الوجود الذّهنی فی نفس الامر و امتناعه و ذلک لان غایة مایقولون هو انّ الماهّیة بسیطة فی الخارج لکنّها تنحل فی الذهن الی الجنس والفصل. فاذا ثبت امتناع الوجود الذهنی فوجود الجنس والفصل فی ایّ ظرف یتحقق لامتناع وجود هما فی الذهن فی نفس الامر و لامتناع وجود هما فی الخارج ایضاً عندهم فیلزم ان یکونا کعنقاء المغرب لفظاً بلامعنی اصلاً و هو ظاهر الاستحالة قطعا فیجب ان یکونا موجودین فی الخارج بالضرورة فلا تغفل.

فرع[۲]

اذا ثبت وجود الجنس والفصل فی الخارج ثبت نفی الترکیب الذهنی فی الواجب تعالی ای نفی ترکبه من الجنس و الفصل بعین ما ذکروه فی نفی الترکّب الخارجی فیه تعالی شأنه.

و حاصله انه اذا کان الواجب تعالی مرکباً من اجزاء خارجیّة لزم تقدم الاجزاء علی الواجب لوجوب تقدم اجزاء المرکب علی المرکب و لزم ایضاً احتیاجه تعالی الی الاجزاء و کل ذلک محال فیه تعالی لوجوب تقدم الواجب علی الاشیاء کلها و عدم احتیاجه فی الخارج الی شیء من الاشیاء کما بین فی موضعه و بیان ذلک انه

۱- فی بیان وجود الجنس و الفصل فی الخارج بوجه آخر (حاشیه ن م)

۲- فی نفی الترکیب الذهنی فی الواجب تعالی شانه (حاشیه ن م)

اذا کان له تعالی جنس و فصل لزم الامور المذکورة المحذورة لوجود الجنس والفصل فی الخارج کما عرفت. والمتأخرون لمّا یقولوا بوجود الجنس والفصل فی الخارج بل یقولون بوجودهما فی الذهن. و لم یعترفوا بامتناع احتیاج الواجب الی الاجزاء فی الذّهن لانّ واجب الوجود عندهم واجب الوجود فی الخارج لا فی الذهن و لا یتحاشون عن هذا القول الشنیع فاحتاجوا فی نفی ترکبه من الجنس والفصل الی غیر هذا الدلیل المذکور و الی مؤونات غیر ضروریة واهیّة لصعوبة هذا المدعی عندهم کما قد رأیته فی کتبهم یقیناً و امّا بناءً علی ما اصّلناه فقد کفی هذا الدلیل فی نفی ترکبه مطلقاً کما فعله القدماء (رحمهم‌الله) فانّهم اکتفوا فی بیان هذا المطلب بهذا الدلیل المذکور لعلمهم بوجود الجنس و الفصل فی الخارج کما قلنا فتأمّل جداً.

اصل آخر[1]

یجب ان یعلم ان المعلول لایمکن ان یکون من نوع علته و لا من جنسها القریب ایضاً ان کان له جنس قریب و بالجملة لا یمکن أن یکون بینهما امر مشترک قریب لانّه اذا کان الجنس مثلاً مشترکاً بینهما فحین جعل العلة جنس المعلول لتقدّمه فی الجعل علی الفصل کما هو مقّرر عندالقدماء لزم ان یجعل الشیء نفسه لانّ الجنس بما هو جنس شیء واحد لا یتمیّز و لا یتخّصص الا بعد الجعل بالضرورة. لانّ الشیء الواحد بالذّات جنساً کان اونوعاً لایتکثر الاّ بسبب امر خارجی و اما قبل

۱- فی انّ المعلول لایمکن ان یکون من نوع علته

الجعل و حینه فهو عین ما فی العلة لوحدته بالذّات فیلزم ان یجعل الشیء نفسه و کذلک اذا جعل الجاعل جنسه لزم ان یجعل المجعول نفسه لعدم تکثر الجنس تمیّزه حین الجعل ممّا فی نفسه لوحدة الجنس بالذّات فیلزم تحصیل الحاصل و هو محالٌ.

و ایضاً لو کانت العلّة لجنسها لزم أنْ یکون الشیء علّة لعلته و ذلک لانّ جنس الشیء علّة مادّیة للشیء کما لا یخفی[1] و کذلک اذا جعل الجاعل نوع بعین ما ذکرنا فی جعل الجنس بل المفسدة المذکورة فی هذا اجلی و اظهر کما لا یخفی. و لا تغفل من هذا الاصل فانّه مع وضوحه دقیق جداً و هو الاصل الذی قد وعدنا بیانه سابقاً.

و یتفرع علیه انّ العقول و النفوس السماوّیة اجرامها و هیولاها کلها نوعها و جنسها القریب ایضاً منحصران فی الشخص فلایکون بینهما امر مشترک قریب اصلاً کما قلنا سابقاً فتذکّر و لا تغفل.

فرع

و له ایضاً فروع کثیرة أُخری غریبة غیر مشهورة بل المشهور خلافها. منها انه یلزم منه ان یکون الحرارة الّتی یحدث من النار فی الماء مثلاً مخالفة بالنوع و الجنس للحرارة التی فی النار لوجوب کون المعلول مغایراً لعلته بالنّوع و الجنس و کذلک البرودة التی یحدث من الماء فی الاشیاء و غیر ذلک من المسائل الغریبة کما

۱- این عبارت از (وکذالک اذا جعل الجاعل ... تاکما لا یخفی) فقط در نسخه (م) وجود دارد و ظاهراً سایر نسخه‌ها درست نوشته‌اند چون قبلاً جنس را مطرح کرده و می‌خواهد با کذلک نوع را مطرح کند و اذا جعل الجاعل نوعه بعین ما ذکرنا فی جعل الجنس ...

لا یخفی علی من له ید فی استخراج المسائل بعضها مـن بعـض و اسـتنتاجها مـن الاصل فتأمّل.

اصل آخر[۱]

ینبغی ان یعلم ان العدد لایمکن ان یکون غیر متناه بالفعل بحیث یبلغ الی حد لا یمکن تجاوزه عن هذا الحد بل کلّما یصل الی حد و فرضـناه انّـه غیـر متنـاه فقـد یمکن ان یزاد علیه عدد اخر و ذلک امر معلوم لنا یقینی عند العقـلاء. و لا یحتـاج فی اثباته الی برهان لشدّة ظهور لزوم هذا المعنی للعدد بل للکمّ مطلقـاً سـواء کـان متصلاً او منفصلاً.

و قد حکی عن افلاطون الالهی انه کان یمتحن جودة تلأمذته و سلامة قریحتهم فی الحکمة بهذه المسئلة فیقول مخاطباً لهم انّکم مجوزون بحسب عقولکم ان یکون بعد موجود ممتد الی غیر النهایة. فمن قال مـنهم انّ ذلـک جـائز عنـدی فکـان لا یلتفت الیه بعد ذلک و لا یعلمه الحکمة و من قال منهم ان ذلک غیر جـائز عنـدی کان یلتفت الیه و یعلّمه الحکمة و ذلک لظنّه انّ تجویز ذلک علامة ردائة الـذهن و القریحة و عدم تجویزه دلیل صحة الرأی و جودة الذهن.

والحاصل انه لا یجب اقامة البرهان علی ذلک المطلب الظاهر بنفسه عند العقلاء لکنّا نبرهن علیه توضیحاً للامر و تسهیلاً. فنقول انّا نعلـم یقینـاً ان العـدد کـذلک و یجب ان یکون المعنی المذکور واجباً لازماً اذ لولم یکن التّناهی بهذا المعنی واجبـاً

۱– فی انه لایمکن ان یکون العدد غیر متناه بالفعل (حاشیه ن م)

لازماً له فیمکن فیه ان یکون غیر متناه اذ التناهی و اللاتناهی من لواحق الکمّ الموجود دون غیره من المقولات. و لاجله یعرض لسائر الاشیاء لا لاجل شیء اخر یعرض له کما بیّن فی کتاب قاطیغوریاس فاذا لم یکن التناهی واجباً فیمکن اللاتناهی فیها بالضرورة و علی هذا یلزم امکان حصول الا نقسامات الغیر المتناهیة فی الجسم و ان لم یتحقق فی الخارج بل امکانه فقط لا مکان اللّاتناهی فی العدد و من ذلک یلزم امکان وجود الجزء الذی لا یتجزّی و هو محالٌ قطعاً کما قد عرفته فی موضعه فلا تغفل فانه مسئلة غریبة شریفة و مع وضوحه دقیقٌ جداً.

فرع[1]

یتفرع علی هذا الاصل امتناع الامور الغیر المتناهیة بالفعل مترتّبة کانت او غیر مترتبة و بیانه انه اذا امکن وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل مترتبة کانت او غیر مترتبة لزم ان یوجد عدد غیر متناه بالفعل فلایمکن ان یزاد علیه عدد اخر لانه لایمکن ان یزاد علی الشیء الغیر المتناهی قطعاً.

و ذلک لان زیادة الشیء علی الشیء الاخر انّما یمکن اذا کان ذلک الشیء الاخر محدوداً متناهیاً و یکون له قدر معین بالضرورة حتی یمکن ان یتصوّر الزیادة علیه و اما اذا لم یکن الشیء متناهیاً و محدوداً بحد معینٍ فلایمکن ذلک فیه اصلاً کما لایخفی علی المنصفین و هذا خلاف ما اصّلناه و بیّناه فی الاصل المذکور و هو امکان الزیادة علیه فی کل حدّ و مرتبة من مراتبة و هذا محالٌ لا متناع انفکاک

۱- فی میان امتناع الامور الغیر المتناهیه بالفعل مترتبه کانت او غیر مترتبه (حاشیه ن م)

اللازم عن الملزوم قطعاً.

و ظنى ان هذا الطريق فى ابطال التسلسل احسن من الطرق المذكورة فى كتبهم و اقل مؤونة و اتقن بياناً و اعظم شأناً منها كما لا يخفى. و يلزم من هذا امتناع الامور الغير المتناهيه مطلقاً سواء كانت مترتبة او غير مترتبة كما هو رأى القدما و هو الحق خلافاً للمتأخرين فانّهم يحوزون وجود الامور الغير المتناهية الغير المترتبة و انّما ينكرون الامور الغير المتناهية اذا كانت مترتبة كمايكون فى سلسلة العلل و اما اذاكانت غير مترتبة فهم لا ينكرونها بل يصرّحون بوجودها كما هو المشهور بينهم، ان النفوس الانسانيّة غير متناهية بالفعل بحسب العدد و ينسبون هذا الرأى الى القدماء و هو كذب و افتراء عليهم لمخالفة هذا الرأى لهذه الاصل المذكور و لسائر اصولهم المقرّرة عند هم كما لا يخفى على ضابطى اصولهم و مذاهبهم و أظّن أنَّ سبب وقوعهم فى هذا القول هو النفوس الانسانية ايضاً فانّهم لمّا رأوا الطبيعة ازلّية و التناسخ باطلاً فاضطّروا الى القول بعدم تناهى النفوس لعدم علمهم بحقيقة الحال و عدم تفطّنهم بما تفطّن به القدماء و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء.

اعلم ان هذا الفرع[1] اى امتناع الامور الغير المتناهيه مطلقاً اصل عظيم فى الحكمة سيّما فى اثبات الواجب تعالى شانه. فانّ اسدّ الطرق فى اثباته تعالى هو الطريق الذى اخترعه القدماء رحمهم الله و هو موقوف على ابطال التسلسل.

و بيانه على سبيل الاجمال انّه اذا انحصر الموجود فى الممكن و الممكن بما هو ممكن محتاج الى العلة و علته ان كانت واجبة ثبت المطلوب و ان لم تكن واجبة

۱- فى اثبات الواجب (حاشيه نسخه م)

فهی ایضاً محتاجة الی علة اخری و هکذا الی ان ینتهی الامر الی الواجب الوجود تعالی شانه لامتناع التسلسل.

و هذا الطریق عندی احسن من الطریق المذکورة فی کتبهم خلافاً للمتأخرین ایضاً فانّهم اخترعوا طرقاً کثیرة فی هذا المطلب الاقصی و یظّنون ان طریقتهم احسن من طریقة القدماء و للناس فیما یعشقون مذاهب لکن اذا حقق الامر وفتش عن الحق ظهر الامر علی خلاف ذلک کمالا یخفی علی من له قریحة الحکمة الحقّة.

تنبیه

قد ظهر یقیناً ممّا ذکرها فی هذا الاصل و فرعه تصریحاً و تعریضاً فساد الرّأی المذکور المشهور من المتاخّرین و هو انّ عدد النفوس النّاطقة الانسانیة غیر متناه بالفعل. و بیانه ظاهر مما ذکرنا من خاصّیة العدد من لزوم امکان الزیادة علی غیر المتناهی. اذ یزید کل یوم عدد النفوس الناطقة الانسانیه لانّه تعالی کل یوم فی شأن فتذکر.

لکن اذاکانت النفوس متناهیة یلزم بحسب ظاهر النظر احد الأمرین اما حدوث الطبیعة و اما وجود التناسخ و کلاهما محالان عندهم سلفاً و خلفاً. والتّقصیّ عن هذا الاشکال بحیث لایلزم الامران المحذوران غیر مستعصب جداً لکن لایخفی ذلک علی من ضبط الاصول المثبة المقرّرة فی معرفة النّفس.

و هذه الاصول لم یصّرح بها القدماء و لم یذکروها فی کتبهم الّا علی سبیل التعریض و الاشارة لکن یمکن استخراجها من ضوابطهم المقررة المصّرحة و

استنباطها من مقدّماتهم المذكورة و لعلّ الله يأذننى على ذكر ما يسهل به هذه الصّعاب من الاصول المتعلقة بهذا الباب ان شاء الله تعالى.

و ان كنّا قد قلنا ايضاً فى هذا المختصر ما هو عظيم المنفعة فى هذا الباب و فى معرفة النفس من الاصول الشريفة الجليلة لكن لا يظهر الا لمن له يد فى استنتاج الفروع من الاصول فافهم فانه هو هادى العقول الى مقام الوصول. و سبب كتمانهم هذه المسائل امران: احد هما شرفها و عظم شأنها بحيث ينبغى ان يضنّ[1] بها عن اهله ايضاً حتى لا يصل الى غير اهله و نعم ما قال العارف الشيرازى:

با مدعى مگوييد اسرار عشق و مستى — تا بى‌خبر بميرد در درد[2] خود پرستى

و الاخر مظنّة وقوع المفاسد لاجل سوء الفهم و قلة التدبير كما هو دأب الجمهور من الاصول المقرّرة المشهورة من الحكماء لهذا لم يتلقوها الاّ بالانكار.

و لقد اخبرناثقة عن بعض فضلاء زماننا و هو على زعمه وحيد زمانه و فريد اوانه، انّه قال اردت فى هذه الايام ملاحظة كتاب اثولوجيا لانّه قدسمت وصفه بعظم الشأن لكن ما اتفقت لى مطالعته الى الان فطالعته من اوّله الى اخره على سبيل التدقيق والتحقيق فى يوم واحد و ليلة و مارايت فيه شيئاً صحيحا و مسئله معقولة بل كان كلّها باطلاً لاطائل تحتها اصلاً.

۱- يضَنّ: بمعنى دريغ ورزيدن و خودداری کردن در حاشيه نسخه ت نوشته شده لايضن أن لايبخل

۲- در نسخه‌های ت و م در ننگ خودپرستی و در نسخه (ر) در قيد خودپرستی ولی براساس نسخه مصحح قزوينی در درد خودپرستی می‌باشد.

فانظر الی هذا القول و اعتبر من امثال هذه العلماء فانّ هذه الکتاب المستطاب هو خلاصة افکار القدماء و نقاوتها و نتیجه مساعیهم الجمیله فی اعمارهم الطویلة مع قطع تعلقهاتهم عن تلذذات الدنیا و مشاغلها کلّها و ترکهم و تجریدهم عن شوائب الطبیعة بالکلّیة و علو هممهم فی تحصیل العلوم و کثرة تائیداتهم فی ابتغاء المطالب الحقیقة فانهم مع ذلک کلها و مع غیرها من الاسباب المعینة فی تحصیل المعارف الحکمیة اتفقوا علی هذه الرموز المذکورة فی هذا الباب واجمعوا علیهما و صحّحوا احسن التصحیح و قدقال ایضاً الحکیم السبحانی، المعلم الثانی فی موضع من کتبه عند ذکر بعض مرموزات هذالکتاب کلاماً فی جلالة شأن هذا الکتاب و عظم قدره فهذه العبارة، انا مع شدة العنایة بذلک نعلم انا لم نبلغ من الواجب فیه الا الیسیر لانّ الامر فی نفسه صعب ممتنع جداً انتهی.[۱]

فکیف یمکن ان یحکم علیهما بحقیقتها و بطلانها فی یوم و لیلة واحدة بل لا یمکن قرائتها ایضاً فی هذا الزمان القلیل مع عدم التجرید من شوائب الطبیعة و فقد خلوص النیّة.

و بالجملة مع اضداد المذکورات کلّها بل و مع سایر الاسباب المانعة من الوصول الی الحق و مع هذه جمیعاً هذا الکتاب کما نقلنا من المعلم الثانی فی غایة الغموض و نهایة الدّقة اذ کله مرموز و لا یمکن الوصول الی کنه حقیقته و الاطلاع علی حلّ مرموزاته الاّ بعد الاحاطة بجمیع فنون الحکمة علی ما ینبغی و بعد تحصیل

۱- از اول عبارت و قد فال ایضاً الحکیم السبحانی ... ت اانتهی، در نسخه ت در حاشیه کتاب با نقل از منه آورده شده.

الاستعدادات اللايقة و ارتكاب الريّاضات الشّاقة التى لابدّ منها فى تحصيل الحكمة و المعرفة الحقة كما يخفى على طالبى الحق و سالكى سبيل الرّشاد. و الغرض من ايراد هذه الحكاية ان يعلم ان تدبّر اكثر هم فى المسائل العرفانية على هذا القانون و تفكر هم من الحقايق اليقينية على هذا الدستور فكيف يليق أن يذكر المسائل الشريفة الجليلة صريحاً و كيف لا يضن بها نهاية الضّنة.

تكميل[١]

فى ذكر بعض الآراء الحقّة المعتمد عليها لما انجّر الكلام الى ذكر النّفس و تناهيها بحسب العدد فلا بأس ان نتكلم فيها فلنذ كر فيها ماهو واجب ان يعلم على من له نفس ناطقة و هو بيان تجردها عن المادّة. و نبدأ اولاً قبل ذلك بذكر ما يجب الابتداء به فى هذا المطلب. و هو بيان فساد قول من قال انّها مادّية الجوهر اولاً ثم يصير مجردة عن المادة بعد التحصيل الكمالات المخصوصة بهافانّ هذا المطلب ايضاً من المطالب الضروريّة فى علم النفس و لا ينبغى فى هذا المقام الاختصار على اثبات التّجرد فقط بدون ابطال هذا الرأى كما فعل اكثر هم كذلك لانّه على تقدير اثبات تجردها يبقى هذا الاحتمال و هو انها يكون ماديّة اولاً ثم يصير مجردةً عن المادة ثانياً والدلائل الدالة على التجرد لاينا فى هذا الاحتمال و لذلك ذهب اليه طائفة من الفضلاء و مع اقرارهم و اعترافهم بتجرّدها فينبغى ان تبطل هذاالرأى اولا ثم نشرع فى اثبات التجرد حتى يثبت منها تجردها مطلقاً. فنقول انّ النفس بما

١- فى فساد قول من زعم ان النفس ماديه الجوهر اولاً ثم تصير مجرده (حاشيه ن- م)

هی نفس أی فی ذاتها وجوهرها امّا ان یکون محتاجة الی المادة او غیر محتاجة الیها و لا یتصور احتمال اخرلعدم الواسطة بین النفی والاثبات و هو ظاهر. فان کانت النفس بما هی نفس محتاجة الی المادة فلایمکن استغناؤها و تجردها عنها اصلا بسبب العلوم و غیرها لان الامور اللاحقة علی ذات الشیء لا یمکن ان تصیر علة لانقلاب حقیقة ذلک الشیء لایمکن ان تصیر علة لانقلاب حقیقة ذلک الشیء فی مقتضاها و ذلک لانّ احتیاج الشیء الی شیء اخر و عدم احتیاجه الیه امر ذاتی له بالضّرورة و لا یمکن فی شیء ان یجعله شیء اخر محتاجاً او غیر محتاجٍ کما لا یخفی علی المنصفین.

و هذا مثل طبیعة الامکان المحتاجة الی الغیر فانّه لایمکن انْ یجعلها شیء آخر محتاجة الی الغیر و کحقیقة الواجب الغیر المحتاجة الی الغیر تعالی شانه فانه لایمکن ان یجعلها شیء اخر محتاجه الی الغیر و هو ظاهر فان لم یکن النفس بما هی نفس محتاجة الی المادّة فحلولها فی المادة اولاً محال لایمکن اصلاً بعین ماذکر فی بیان الشّق الاول[۱] فظهر من هذا البیان ان النَّفس اما ان یکون دائمة التعلق[۲] بحیث لایمکن تجردهما عن المادّة اصلاً و اما ان یکون مجردة عن المادة اولاً و

۱- والعجب کل العجب انهم یقولون بعدم بقاء النفس بحسب النوع لانها تتحرک من الماده الی التجرد مع بقاء هذا النفس بعینها و شخصها لان عن زیداً مثلاً زید دائماً و لا یتغیر عن شخصه اصلاً کمالا یخفی و هذا کلام لایمکن فهمه اصلاً (منه) حاشیه در نسخه ر)

۲- عبارت در نسخه م با یکون است که نفس مونث بوده و باید ضمیر ثانیت بـه او برگـردد. و در نسخه م در نسخه بدل: مادیه دائماً که نسخه بدل با نسخه «ر و ت» مطابقت دارد.

اخراً فتجردها و عدم تجردها غیر ثابت من هذا البیان[1] و کل واحد من الامرین محتاج الی بیان اخر فلنشرع الان فی بیان احد الاحتمالین المذکورین و هو تجردها عن المادّة بالکلیّة بحول الله و توفیقه.

اعلم[2]

انهم اثبتوا هذا المدّعی ببراهین متعددة و بیانات کثیرة لکنّا لانلتفت الیها بل نقتصر فی هذا المطلب الأعلی برهان واحد و هو الذی اعتمد علیه ارسطوطالیس فنقول:

ان حرکة الاجسام المتناهیّة فی الجهات الثلث سواء کانت نباتیة او حیوانیّة او انسانیة تدل علی انّ نفوسها مجردة لانها لو لم یکن مجردةً بل کانت حالة فی هذه الاجسام و موادها لتحرکت مع هذه الاجسام کما هو شأن الصوّر الحالّة فی المادة کالصوّر النوعیة و غیرها فاذا تحرکت مع الاجسام المتحرکة لزم ان یکون المتحرک و المحرک واحد الانَ محرک هذه الاجسام هو النفس فیلزم ان لا یکون للمتحرک محرک اخر غیره و هو محالٌ کما بین فی موضعه و کما عرفته ایضا فی المباحث السابقه.

و بذلک یثبت تجرد النفس علی احسن الوجوه سواء کانت انسانیة او حیوانیة او نباتیة و هذا هو الرأی الحق من القدماء و لهذا اخترنا هذا الدلیل من الدلایل المقررة

۱- در نسخه م در حاشیه نسخه بدل آورده: غیر ثابت بعد هذا البیان

۲- فی تجرد النفس (حاشیه ن م)

فی هذا المطلب لانّ اکثرها مخصوصة بتجرد النفس الانسانیة و هذا عام شامل للثلثه المذکورة کما عرفت. و هذا هو الحق عند التحقیق. خلافاً للمتاخرین فان اکثرهم لم یقرّوا بتجرد النفوس الحیوانیة و النباتیة و غایة نظر هم هی اثبات تجرد النفوس الانسانیة فقط و لم یتجاوز مساعی افکار هم عن هذا الحد کما قد رایته فی کتبهم یقیناً بل یعترفون بهذا علی سبیل التکلّف لظّنّهم انّ انکار هذا یستلزم للمعاد لاتفاق العقلاء و القدماء و بالجمله جمیع الآراء علی تجردها بحیث لایبقی لانکاره مجال و انکاره صار دلیل الجهالة والضّلالة فلهذا السبب یعترفون به لکنّ اکثر هم یعتقدون به اعتقادا تقلیدیّاً.

و اما الاعتقاد البرهانی فاظّن انه لم یحصل لهم اصلاً لانّ العلم بالنّفس و احوالها من أصعب العلوم و اجلّها شأناً و اعظمها خطراً و لا یمکن الوصول الی معرفتها کما هی علیه بطریق هذه الاکتسابات المتداولة بین الجمهور بل یجب لتحصیل المعرفة تعلیم اخرو تعلم اخر و لا یحصل الّا بتعلیم عالم ربّانی او بتائید سبحانی و یحصل من حصول هذه المعرفة انواع العلوم الحقیقیة و اصناف الحقایق الالهیّه و لهذا ورد[۱] عن صاحب الشریعة (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربه.

تعلیم: فی کیفیة علم النفس بالموجودات کما هی علیه فی نفس الامر علی مذهب الراسخین فی العلم و اولی الامر منهم.

۱- در نسخه ت: قال

اعلم ان النفس هى اسم الله الاعظم و علّم آدم الاسماء كلها فالآدم[1] الحقيقى هوان يعلم النفس حتى يعلم الاسماء كلها وان يعلم كيفية علم النفس بما عداها من الموجودات. و اذ قد بان و ظهرلک امتناع الوجود الذهنى فقد ظهر كيفية علم النفس بالموجودات الخارجية و هى ان تعلم اعيان الموجودات بأعيانها لابصورها و وجوداتها الذهنية لاستحالة ذلک كما عرفت و عدم احتمال آخر فالاشياء كلها معلومة للنفس بذاتها لكن بعضها بتوسط الآلة و بعضها بدون الآلة.

والامور الّتى يعلمها النفس بتوسط الآلة هى الامور الجزئية المحسوسة مثل الحرارة والاضواء و الالوان و الا صوات و غير هذه من الاشيا المحسوسة بالحواس و منها تعلم المبادى و المفارقات بطريق النظر والاكتساب و امّا الامور التى تعلمها النفس بدون الآلة و هى الطبايع الكلية من هذه الموجودات و حقايقها و نفس ذاتها و كل هذه معلومة للنفس من علم النفس بذاتها و مشاهدة حقايق الاشياء فى مرآت ذاتها و ذلک لان حقيقة النفس حقيقة جامعه للموجودات كلها علوية كانت او سفلية مجردة كانت او مادية كما لايخفى على من شم رائحة النفس و عرف منزلتها فى منازل الوجود الخارجى و كانّه اشارالى هذاالمعنى اميرالمؤمنين و برهان العارفين عليه التحيّة والثناء:

اتزعم انک جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر

۱- در متن تصحيح شده آشتيانى ص ۲۶۶ منتخابى از آثار حكماى الهى ايران: فآدم، البته اگر آدم به معنى اسم جنس باشد ديگر علم نيست و مى‌تواند ال بگيرد.

و ينبغی ان يعلم ان الاشياء جميعاً كلياتها و جزئياتها معلومة للنفس بقوة واحدة لابقوی متعددة كما ذهب اليه اكثر المتاخرين لكن افعالها متعددة و مختلفة بتعدد الآلات و بحسب المدركات كالنجار مثلا فان له قوة واحدة و تختلف افعالها بحسب تعدد آلات المخصوصة لفعل فعل.

و للنفس ايضا كذلک قوة واحدة لبساطتها و بهايعلم جميع الاشياء محسوسة كانت او معقولة فانها تدرک المعقولات بنفس مايدرک المحسوسات و يدرک المذوقات بنفس مايدرک الملموسات و تسمع بعين ما تبصر و لكن مظاهر ادراكاتها و آلاتها كالنجار متعدّدة و بعض مدركاتها بلا آلة و بعضها مع آلة فانها يسمع بالعصبة الموضوعة فی الصّماخ و يبصر و يشم بالزايدتين الشبيهتين بحملة الثدی فی اقصی الانف و قس علی هذا ساير المحسوسات.[۱] و يدرک المعقولات و الطباع الكلية بنفس ذاتها و هی ايضاً عين القوة المدركة للمحسوسات لكن عند ادراک الجزئيات المحسوسة كانها يخرج من ذاتها الی نحو آلتها و عند ادراک المعقولات

۱- آقای آشتیانی در حاشیه این عبارت از ملاّرجبعلی انتقاد می‌کند که روی مبانی خود که نفس ناطقه مجرد تام است و به حسب فطرت و ذات صورت مجرد روحانی متعلق به بدن مادی می‌باشد ولی معلوم ننموده است که چگونه مجرد تام الوجود حادث می‌شود به حدوث بدن مادی و در قوا و مظاهر خود بدون واسطه تجلی و ظهور می‌نماید. چه آنکه نسبت به همه موجودات عالم ماده نسبت واحد است. و تعلق آن به بدن تعلق طبیعی غیر اختیاری است و دیگر آنکه نفس باید مدتها به اعتبار تعلق به بدن معطل بماند و قد ثبت انه لا باطل و لا معطّل فی الوجود لذا ناچاریم نفس را نیز در اول رتبه وجود عین مواد و اجسام بدانیم و به حرکت جوهری آن را متحول به صدور مجرده (چه تام و چه مجرد برزخی) دانسته و بعد از تحول بمراتب و مقامات مراتب نازل نفس عین مواد و اجسام است و ملاصدرا همه اینها را جواب داده است.

يرجع الى ذاتها الجامعة للاشياء كلها مع بساطتها كما قلنا آنفاو هذا غريب دقيق لايفهمه الاوهام[1]

فان معرفة هذاموقوفة على معرفة النفس حق معرفتها و هى امر مستصعبٌ جداً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بين ابناء زماننا فى تحصيل الحكمة الحقة[2].

و مما يليق بهذ المقام بيان كيفية علم النفس بالمبصرات. و هى انه كما يعلم حقايق الوجودات الخارجيه اولاو بالذات بدون حصول صورة فى الرطوبة الجليّديه او فى غيرها كما هو مذهب اكثر المتاخرين.

و ذلک بعين ما اصّلناه فى بيان ابطال الوجود الذهنى فتذکر فاذا شاهدنا زيداً مثلاً فانانشاهد حقيقة الانسان الموجود فى الخارج لکن فى ضمن عوارضها الشخصية التى لازمة لزيد مثلاً و کذلک حال ساير المبصرات فلاتغفل.

و مما ينبغى ان يعلم ايضا فى هذا المقام انّ کل مالم يدرکه النفس بالحواس الخمسة الظاهرة. لايمکنها معرفة طبيعته الکليّة و حقيقتها النوعية لانّ[3] کلّ من فقد حساً فقد علماً و بذلک صرح ارسطو طاليس ايضاً بل لا يمکن للنفس تخيّله و تصوّره ايضا فضلا عن تعقله و لذلک لايرى الاعمى الفطرى مثلا فى الرؤيا الالوان و الاضواء و غير ذلک من الامور المحسوسة بالقوة الباصرة البتة.

و ذلک امر معلوم بين الجمهور و قس على هذا حال ساير الحواس الخمسة

۱- در نسخه (ر): الأفهام

۲- در نسخه ر و ت الحقيقية

۳- در نسخه‌های ت و ر: لانه

المذکورة فلاتغفل ایضاً.

بیان اخرفی کیفیة علم النفس بالموجودات

علم النفس باعیان الموجودات و ذواتها علی انحاء ثلثه بحسب مراتب الموجودات و منازلها فی الوجود و ذلک لان الاشیاء اما معقولة و اما محسوسة والاشیاء المحسوسة اما محسوسة بالحواس الظاهرة و اما محسوسة بالحواس الباطنة.

اما الاشیاء المعقولة فهی معقولة للنفس بنفس ذات النفس و قوتها الذاتیة التی هی عینها و رجوعها الی ذاتها من غیر احتیاج الی آلة اصلاً و هذه المرتبة من الادراک هی اعلی مراتب ادراکات النفس واجّلها شأنا و ارفعها مکاناً و هی السعادة الکبری والموهبة العظمی التی یطلبها السالکون و ینتهی الیه الواصلون.

اما الاشیاء المحسوسة بالحواس الظاهرة فانّها مدرکة للنفس باعیانها الخارجیة و امکنتها الخاصّة و عوارضها الشخصیة کما عرفت لکن بتوسط الآلات المخصوصة بکل واحدة منها فیدرک المبصرات بالبصر و الملموسات بالعصب المحیط بالبدن مع الجلد والمسموعات بالعصب الموضوع فی الاذن والمذوقات بالعصبة المفروشة تحت اللّسان والمشمومات بالزائدتین المذکورتین فی اقصی الانف و هذه کلّها مدرکة للنّفس بقوّة واحدة و لایکون القوة السّامعة غیر القوة الذایقة و لا القوة الباصرة غیر اللامسة. و لا یکون هذه ایضاً غیر القوة العقلیة الناطقه التی بها تعقل

النفس حقايق الاشياء و طبايعها الكلّية بل هى هى بعينها[1].

و هذه المرتبة من الادراک اوفى مراتب ادراکات النفس واخّسها بحسب الشرافة و هى حاصلة لجميع الناس و اکثر الحيوانات بشرط الاستواء فى الخلقة و اما الاشياء المحسوسة بالحواس الباطنة کالاشياء المتصورة فهى مدرکة بذواتها بعينها الاّ فى بعض الامور فانّها مدرکة بأشخاصها و بکميّاتها اذا کانت ذوات کميّات و بلونها اذا کانت ذوات الوان. و الفرق بين هذا الادراک والادراک السّابق انّ الاشياء بالادراک السابق مدرکة باعينها الخارجية على ماهى عليه فى الخارج من غير تفاوت اصلاً و ههنا ايضا کذلک اذا کان الادراک صادقاً لکن لايلزم فى هذه الادراک ان يدرک الأشياء المتمکنة کالاجسام مثلاً فى امکنتها الخاصة بها بمعنى انه لايلزم ان يکون الامکنة الخاصة بالاشياء ملحوظة للنفس و مدرکة لها بل قد يدرک الاشياء مع امکنتها الخاصة بل مجردة عن امکنتها الخاصة.

هذا هو معنى القول المشهور من القدماء من ان النفس تجرّد الاشياء فى التّصور بعض التجريد فان تجريد الشىء عن مکانه الخاص به تجريد له عن بعض لوازمه المادّية و هو المکان الخاص به لا ما يقول المتأخرون فى معنى هذا القول القائلون بحصول صورة فى النفس فان حصول صورة من الشى فى النفس ليس تجريداً له بل ايجاداً لشىء آخر لاتجريداً لذى الصورة کمالايخفى على المنصفين.

و هذا الادراک بالقوه الخيالية من النفس مع آلتها المخصوصة الموسومة بالخيال الموضوعة فى الدماغ و لا يحتاج هذه القوة فى الادراک الخاص بها فى رفع

۱– در نسخه (ت): بنفسها

الحجاب و وجود المجازات المماسة[1] او غیر هذه من الامور التی کانت ضروریة فی ادراکات القوی الظاهرة بل تدرک هذه القوة ما تدرک علی ایّ نحو کان قریبا کان او بعیدا محاذیاً او غیر محاذی بالجملة حالها علی غیر حال سایر القوی فی الادراک و یدرک الاشیاء البعیدة کما القریبة من غیر تفاوت اصلاً.

و هذه القوة ایضاً لیست غیر القوی المذکورة سابقاً بل هی هی بعینها و الاختلاف الواقع انّما هو بسبب اختلاف الآلات بدون مغایرة واختلاف فی القوة قطعاً و هذا المقام فی النفس یعنی هذاالنحو من الادراک مقام الکشف الصّوری الذی یحصل للمتصوفة بسبب الریّاضات والمجاهدات والاذکار سیّما الذکر الخفی المتداولة بین هذه الطایفة[2] و هو رکن عظیم و اصل جلیل لابدّ منه فی هذا المسلک علی رایهم و اکثرهم.

اذاحصل لهم هذاالمقام یزعمون انهم العارفون المشهورون الفایزون بسعادة الدارین الواصلون الی اقصی المطالب و اشرف الرغایب و هم الجاهلون الناقصون من هذه الطایفة و العوام منهم دون خواصهم فانهم اجلّ شأناً و اعلی مکاناً من هذه الاعتقادات الباطلة والآراء الفاسدة الغیر الواقعة لایخفی علیک ان هذاالادراک قدیکون صادقاً و قدیکون کاذباً و الادراک السابق هو ان یدرک الاشیاء علی ما هی علیه فی الخارج بدون ترکیب من النفس او تفصیل منها و هذا هو الکشف

۱- در نسخه ر عبارت چنین است: لایحتاج هذه فی الادراک الخاص بها الی الحجاب و وجود المجازات او التماس ...

۲- در نسخه م صفحه ۵۳ و ۵۴ افتاده است که از سایر نسخ استفاده شده

الصّوری الصادق والادراک الکاذب هوان یدرک النفس صوراً او اموراً غیر موجودة فی الخارج بل یکون وجودها فی عالم الخیال والمثال بسبب ترکیب او تفصیل اتفقت من النفس بالقوة المعینة والآلة المخصوصة بهذا الفعل.

کمانشاهد ذلک فی المنام و فی المبرسمین فی الیقظة هذا هو الکشف الکاذب منهم والفرق بین هذاالقوم و سایر الناس ان هذاالقوم قد حصلت لهم هذه الحالة بسبب کثرة الریاضات فی الیقظة و لسایر الناس یحصل هذه الحالة فی النوم والحاصل انّ فی الحال فی هذالمقام شبیه جداً بحال الرؤیا بل هو عینها عند التحقیق. فکما انّ الرؤیا قدیکون بعینها صادقة من غیر حاجةٍ الی تعبیر اصلاً و قد یکون محتاجة الی التعبیر و قد یکون کاذبة بحیث لایمکن تعبیرها اصلاً وهی اضغاث احلام فکذلک حال النفس فی هذالمقام فانه قد یکون ادراکها صادقاً واقعیاً صحیحاً من غیر احتیاج الی تاویل اصلاً و قدیکون محتاجاً الی تأویل و قدیکون غیر قابل التأویل اصلاً.[1] و هذا بمنزلة اضغاث احلام فی هذا المقام لکن السالک العارف و الرشید یعلم هذه المنامات بنور الحق و یتمیز بین هذه المکاشفات الصادقة و الکاذبة بحول الله و قوته و هذاالنحو من الادراک متوسطة فی الشرافة و الخساسة بین الطرفین المذکورین.

اعلم

ان هذاالبیان الذی ذکرنا فی کیفیة علم النفس بالموجودات هو کیفیة علمها

۱- در نسخه ت دانشگاه تهران عبارت چنین است فانه قدیکون ادراکها صادقا و اقعیتا صحیحاً من غیر احتیاج الی تأویل و قد یکون غیر قابل للتأویل اصلاً (ص ۲۹۳ نسخه)

بهاحین تعلقها بالبدن فانها مع هذه الآلة یدرک الاشیاء و یعلمها علی هذا النحو المذکور اما کیفیة علمها بالاشیاء بعد تعلقها بالبدن و خراب الهیکل الجسمانی و رجوعها الی عالمها الاصلی فهی غیر النحو المذکور بل قدیکون علمها بالاشیاء حینئذ بنحو اخر اعلی و اشرف مما ذکرنا و بمحض علمها بکنه ذاتها و ما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم و لا ینبغی التصریح به

مصلحت نیست که ازپرده برون افتد راز ورنه درمجلس رندان خبری نیست که نیست

لکن لا یخفی علی من تفکر فی اصولنا المذکورة فی هذه المقالة حق التفکر و علی الفائضین فی قوامیس الحکمة والمتوسمین بنوامیس المعرفة فافهم و تأمل فأنه لابخل فی مبدء الفیّاض.

اعلم

یجب ذکره بعد ما ذکرنا سابقا[1] انّا لنا فی اثبات بقاء النفس بعد خراب هذا البناء الجسمانی والهیکل الجسمانی طرقاً کثیرة شریفة لیست هذه المقالة موضع ذکرهابل لیس ینبغی ان نذکرها صریحاً لشرافتها و جلالة قدرها لکنّا نذکر ههنا طریقاً لایقاً بهذالموضع موافقاً لما هو المشهور بین الجمهور استنبطناه من الاصول المقررة عندهم و هو انه اذا ثبت تجرد النفس علی نحو ما عرفت ثبت بقاؤه بعد هلاک البدن بیان ذلک انه اذالم یکن محتاجة فی الوجود الی المادة فیجب ان یکون صدورها عن الفاعل لافی المادة و الفاعل الذی هذا شأنه ای لایکون موضوع فعله

۱- در نسخه رانه ذکر بعد ما ذکر نا سابقاً

هو المادة بل الامکان الذاتی فقط انما هو العقل البتة.

و بذلک یفارق العقل النفس کما هو المقرر عند هم و العقل دایم الوجود عند الجمهور فیجب ان یکون النفس التی هی معلومة ایضاً کذلک و الا لزم تخلف المعلول عن علته و هو محال و ذلک ما اردنا بیانه و هو دوام وجود النفس و بقائه بعد فساد الجسد فتأمل فیه.

و ما یمکن ان یقال فی هذاالمقام هو قول اکثر المتأخرین:

لعل المادة شرط وجود النفس و بقاء ها فلا یلزم ما ذکرتم لیس بشیء لان النفس لایحتاج فی وجوده الی المادة کما عرفت و ما لایحتاج فی وجوده الی المادة لا یتصور ان یکون المادة شرط وجوده او بقائه فکیف یمکن هذالقول کما لا یخفی.

نعم شرط فعل النفس انما هو المادة قطعا لانها لا یمکن ان یفعل الا فی المادة او بسبب المادة ای الآلة الجسمانیة و بذلک یمتاز النفس عن العقل فی الوجود لکن یرد الاشکال بحسب ظاهر النظر علی هذا الطریق من جهة اخری و هی انه یلزم علی هذا تعطیل النفس او التناسخ و کلاهما محالان الا انه عند التحقیق لایلزم الامران المذکوران المحذوران ایضاً اصلاً فافهم فتامل فانه ایضاً من الاسرار التی لاینبغی ذکرها لکنه لا یخفی علی اهله و علی من تفکر فی الاصول المذکورة فی هذه المقالة.

تتمیم[1]

و به یتم هذه المقالة فی بیان حال النفوس البشریة بعد فساد هذا الهیکل الجسمانی و فنائه و قبل تعلقها ثانیاً بالبدن المعادی الذی اخبر به اللسان الرفیع الشأن الصادق (ص) لما کان المعاد الجسمانی بسبب اتفاق الانبیاء اظهر من ان یحتاج الی البیان و قد قضت الاوطار فی هذه المسئلة الاخبار المتواترة عنهم علیهم السلام و قد بسطوا فی هذا احسن البسط اتمّ البیان فلا ینبغی لاحدان یتعرّض له بعد مقالاتهم الصادقة الشافیة و بیاناتهم المشروحة الوافیة لانّ ذلک من قبیل توضیح الواضح و بمنزلة تنویر البیت بالسراج بعد طلوع الشمس الوهّاج و لذلک لم نتکلم فیه و نشرع فی بیان حال الانفس فی هذه الواسطة التی نزل فی حقّها و دلّ علی حقیقتها قول الکریم یالیت قومی یعلمون بما غفرلی ربی و جعلنی من المکرمین: اعنی بعد فسادالبدن الاول و قبل کون البدن الثانی علی نحو ما دل علیه الاصول المقررة و نطق به البراهین القاطعة.

اعلم

ان النفوس ینقسم اولاً بثلثة اقسام

القسم الاوّل: هو النفوس الساذجة البسیطة الثانی: هو نفوس الاشقیاء. والثالث: هو نفوس السعداء.

قال الله تعالی فی کتابه العزیز مشیراً الی القسمین الاخرین: یوم یأتی لا تکلم

۱– فی میان حال النفوس البشریه بعد فساد هذا الهیکل الجسمانی (حاشیه ن م)

نفس الاباذنه فمنهم شقى و سعيد. فلنذكرحال كلّ واحد منها بعون الله و توفيقه.

نبدأ اولاً بذكر حال النفوس الساذجة البسيطة. فنقول الساذجة السبيطة و هى التى لم تكتسب فعلية اصلاً لا فى جانب الكمال والسعادة و لا فى جانب النقص والشقاوة. بل لم تخرج من هيولانيتها قطعا و امثال هذه نادرة جداً فحالها حالة لا تكون فيها لذة و لا الم اصلاً و ذلک لعدم علتى اللذّة والالم و هما الكمال والنقص و هذه كنفوس المجانين والبله وكنفوس بعض الصبيان الذى لم يحصل له صورة فعلية اصلاً لافى الكمال و لا فى النقص.

و غاية ذلک على ما قال الشيخ الاكبر محيى الدّين العربى يكون الى اربعين يوماً و اما بعد ذلک فلايبقى فى هيولانيّتها الصرفة المحضة فتبقى هذه النفوس بلالذة و لا الم و يرجع الى عالمها الاصلى اى معدن النفوس الجزئية و منبعها فارغة من العذاب خالية عن الثواب[1] و قد ورد الحديث عن ائمتنا عليهم السلام فى شأنهم انه يلهى عنهم بعد موتهم و يعدم انفسهم عند فساد اجسادهم فلايشعرون بشىء حتى يبعثوا.

و اما الأشقياء و هم الذين حصلت لهم فعلية مضادة للسعادة واكتسبوا لانفسهم هيئات ردية بحسب العلم مثل الجهل المركب كالاعتقاد بوجود واجبين مثلا او بحسب العمل كالرذائل النفسانيّة والاخلاق الردّية المذكورة فى كتب الاخلاق مشروحاً اوبحسبهما جميعا. فالبرهان والله اعلم يدل على ان حال نفوس هولاء الجماعة ردية جدّاً ولها عذاب اليم و الم شديد طويل لايمكن بيانها شدة و كثرة كما

۱- در نسخه ت روايت ذكر نشده است.

قال الله تعالی جدّه:

و اما الذین شقوا فی النار لهم فیها زفیر شهیق و هـذه جهـنم التـی یکـذّب بهـا المجرمون یطوفون بینها و بین حمیم ان لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم اولئک لهم سوء الحساب و مأویهم جهنم و بئس المهاد[1] لکـن لایختلـف حالهـا و لبثها فی العذاب بحسب رسوخ هذه الهیئات المکتسبة و الاخلاق الردیّة فکلّما کانت الهیئات اشّد رسوخاً و اکثر جنوداً کان العذاب اعظم شدةً واطول زماناً لکنه یحصل لها الخلاص من هذه العقبات والنجات من هذه الدرکات جمیعـاً برحمـة مـن الله و غفرانه بعد عذاب عظیم و زمان طویـل قریـب بـالخلود والـدوام و مـرور الـدهور والاعدام و حصل لها الرجوع الی عالمها الاصلی ای معدن[2] النفوس الجزئیّـة و مـا منها کما بدأکم تعودون و[3] هذالمعدن[4] لا یعلمه الّا من اراد به خیراً خلافاً للمتأخرین فأنهم جوزوا زوال الالام القابلة للاخلاق الردیّة و انفساخها لزوال الاخـلاق بـسبب طول الزمان و مباعدة النفوس من البدن و نسیانها من اللذات البدنیـة و شـهواتها و من حبّ الزخارف الدنیویة و حطامها و ذلک لان الاخلاق مطلقاً کانت مکتسبة من البدن و ما یتعلق به من حب الدنیا و هو رأس کل خطیئـة لانّ الـنفس فـی نفـسها هیولانیة الجوهر غیر متخلقة بخلق اصلاً لا بالاخلاق الحسنة و لا بـالاخلاق الغیـر

۱- [هود-۱۰۶ به بعد]

۲- در نسخه ر: مخازن

۳- [اول ایه: وادعوه مخلصین له الدّین کما بدأکم تعودون. اعراف- ۲۹]

۴- در نسخه (ر): هذالمخازن

الحسنة فاذا زال تعلق النفس بالبدن و طال زمان مفارقتها عنه فلابد من زوال هـذه الهیئات الردّیة لعدم علتها لکن لم یحوزوا زوال الالم التابع المرکـب و هـی نـار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة[۱] و قد صرّحوا بذلک فی کتبهم غیر مرة لـزعمهم ان ذلک موقوف علی الآلة البدنیة فحکموا بخلود العذاب من هـذه الجهـة و دوامـه و بعدم الخلود فی النار من جهة الاخلاق الردّیة و غیرها من حبّ الـدنیا و توابعهـا و هذا مذهبهم جمیعاً لکن الحق و البرهان علی خلاف هذا و ذلک فی انّه لافرق فـی ذلک بین الجهل المرکب و بین سایر الهیئات الردیة و الاخلاق الفاسدة.

۱- سوره همزه- آیه۷

والبرهان

علی ذلک انّه کل مالم یکن ذاتاً او لا ذاتیّاً لشیء اخر بل کان عارضاً له بسبب امر خارج عنه فهو یزول بزوال الامر الخارج لاستحالة وجود المعلول بدون العلة و ذلک ظاهر جداً.

والصورة[1] التی حصلت للنّفس بسبب الجهل المرکب لیست ذاتاً و لاذاتیاً لها بل حصلت لها بسبب الآلات البدنیة التابعة للمزاج الخاص بذلک الشخص لانها هیولانیّة الجوهر غیر متصوّرة بصورة اصلاً کما هو المقرّر عندهم.

و کما قال الله سبحانه فی کتابه الکریم: والله اخْرجکم من بطون امّهاتکم لایعلمون شیئاً[2] فاذا زال هذا السبب یزول هذه الصورة التابعة له بالضرورة هذا مثل ما قالوا بعینه فی زوال الهیئات الخلقة بزوال الآلة و لا فرق بینهما اصلاً کما لا یخفی اما قولهم ان زوال الجهل المرکب موقوف علی الآلة فهو صحیح اذا کان شرط زوال الجهل حصول علم واقعی و هو موقوف علی الآلة و هذا لیس کذلک لانّ الجهل قد یزول بوجود العلم الواقعی و قد یزول بسبب آخر مثل النسیان کما نشاهد ذلک فی انفسنا کذهولنا عن الامور الغیر الواقعیة کثیراً.

و مثل عدم سبب حصول الجهل و زواله فیزول الجهل بالضرورة و مثل النفس حین مفارقتها عن البدن بالنسبة الی هذه الهیئات الجهلیة و الخلقیة کلها بعینه مثل الماء المسخن بالنار حین انعدام النار فانّه کما انّ هذا الماء یعود الی طبعه بالضرورة

۱- نسخه م: والامور و نسخه ت: والتی حصلت مستند متن نسخه (و) میباشد که بنظر صحیح می‌باشد.

۲- (سوره نحل آیه ۷۷)

فیصیر بارداً البتة فکذلک النفس حین فناء الآلة ترجع الی هیولانیّتها الذاتیة بالضرورة و المکابرة فی هذا تعسف جداً. فلهذا حکمناه بخلاص هذه النفوس من هذه الآلام البتة و عدم سرمدیة عذابها فلا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً[1] لکن اذا حصلت لها النجاة من هذه العقبات لم یحصل لها منزلة السعداء و مرتبتهم بل یحصل لها مرتبة ادنی من منزلة السعداء و اعلی من مرتبة النفوس الساذجة البسیطة[2] و هذه المرتبة یحصل اذا حصل الرجوع الی عالمها الاصلی کما قلنا و اما قبل ذلک الرجوع فلانجاة لها من العذاب اصلاً.

اعلم

انه اذا اتفق ان یکمل النفس بحسب الجزء العلمی فقط بعلم مطابق للواقع و لم یتفق لها الاستکمال من جهة الجزء العملی بل حصل لها الهیئات الرّدیة بسبب الاخلاق و حبّ الشهوات البدنیة و لذاتها و علایقها فیکون اخفّ عذاباً ممّن نقص فی جانبی العلم و العمل معاً.

لانّ عذابها یکون من جهة الجزء العملی فقط دون العلمی فیستمر هذا ایضاً الی أن یزول هذه الهیئات البدنیة و بزوالها یزول العذاب ان شاء الله تعالی و یحصل لها بعد ذلک السرور الدائمی و اللذة السرمدیة الّتی حصلت لها من جهة الجزء العلمی و

۱- سوره زمر- آیه ۵۳

۲- در اینجا متن افتادگی دارد. در نسخه ت: بل محصل لها مرتبة متوسطة بلالذة و الم مثل مرتبة النفوس الساذجة السیطه و در نسخه (ر): النفوس الساجذة البسیطه متوسط بلالذة و الالم من مرتبه النفوس الساذجة البسیطه که از متوسط الی آخر عبارت زاید می‌باشد.

هی اتمّ اللذات و اشرفها مرتبة و اعلاها درجة.

والحاصل ان استمرار العذاب و بقائه و کثرته و شدته یکون بحسب اسبابه المقتضیة له فکلّما کان هذا السبب اکثر والاثم اکبر فالعذاب التابع له یکون اکثر و اشد و کلما کان ذلک اقل فهذا اقل و لکل درجات مما عملوا و ما ربک بغافل عما یعملون.

و اما السعداء و هم الذین اکتسبوا لانفسهم فعلیته کاملة و صورة حسنة بحسب العلم ادنی مرتبته[1] هو العلم التعقلی الذی ذکرنا فی کیفیة علم النفس بالموجودات و اعلی من ذلک هو العلم الذی یحصل للسعداء بعد فناء الجسد و هو العلم الاتم الاشرف الاعلی الذی اشرنا الیه سابقاً.

و اما باقی العلوم التی قد سبقت ذکرها فلا یبقی اثرمنها حین مفارقة النفوس عن البدن لانّها جمیعاً مشروطة بالبدن و هو موقوفة علی الالة و این الالة حین فناء الالة بحسب العمل و هی التخلّی من الرذائل و التجلی بالفضایل بل التخلی عن الرذائل کاف فی هذا و رفض حب الدنیا و ما یتعلق بها ممّا ذکر فی کتب الاخلاق فحال نفوس هذه الطبقة القدسیّة العرشیة کمایدل علیه البرهان حالٌ لایمکن بیان لذتها السرمدیة بالعبارات المتناهیة و الاشارات القاصرة اذلهم سرور فی سرور و نور علی نور. و قد اشار الی منزلتهم الجلیلة تعالی شأنه بقول:

و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدّین فیها مادامت السموات والارض یطوف علیهم ولدان مخلدون بأکواب و اباریق و کأس من معین و حور عین کامثال اللؤلؤ

۱– در نسخه‌های (ت) و (ر): هولاء

المکنون جزاء بما کانوا یعملون.[۱]

و هم الفائزون بالسعادة القصوی و الواصلون الی الموهبة الکبری المتکئون علی الارائک فی جنات تجری من تحتها الانهار ابدالابدین و دهر الداهرین بل هذه کلها عبارات عن مرتبتهم التی لایمکن تعبیر بالعبارة و اشارات الی منزلتهم التی لا یتصوّر بیانها بالاشارة بل مقاماتهم هذه مقام قاب قوسین او ادنی و مرتبة لا عین رأت و لا اذن سمعت کما رایت ذلک فی الآیات النازلة فی شأن هذالمقام و سمعت ایضاً من الاخبار الواردة عن ائمتنا علیهم السلام و هذا الحال نهایة احوال السالکین و غایة سیر الواصلین و هو الرجوع المطلق الی الحق ثم الی ربّک المنتهی و الیه الرّجعی الیه ادعوا و الیه مآب و غیر هذه من الایات الدالة علی هذه المنزلة بل کتابه الکریم مملوٌّ من هذه الاشارات المبشرة و هذه المرتبة الجلیّة السرمدیة و لکن لا یمکن تصورها الاّ بعد حصول التصدیق بها و لا یتصور التصدیق بها الاّ بعد التّذوّت و التجوهر بها کماقال العارف الرومی والسالک الفتوحی قدس الله سره العزیز:

تو قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

رزقنی الله تعالی و جمیع المؤمنین و السالکین هذه المراتب الابدیة و المواهب السرمدیة بمحمّدٍ و اله الطاهرین و الحمدلله رب العالمین.

۱- سوره هود- آیه۱۰۸

خاتمة

فی التنبیه علی منافع هذه المقالة و فوائدها و منها یعلم مرتبة هذه المقالة ایضا انا قد اودعنا فی هذه المقالة اصلاً و فرعاً و تصریحاً و تعریضاً مسائل کثیرة شریفة جلیلة القدر لایوجد مثلها فی الکتب المتداولة بین الجمهور ان کان الناظر فیها ناظراً بعین الانصاف و متجنباً عن البغی و الاعتساف خالیاً من الانکار و الجدل طالباً للعلم و العمل راعیاً للحق و الیقین سالکاً لمسلک العارفین لانّا ما ترکنا فی مقالتنا هذه مسئلة ضروریة فی مسلک العرفاء الواصلین و منهج الحکماء الصادقین بل ذکرتها جمیعا اما تصریحا علیها و امّا کنایة بها فی ضمن ذکر الاصول المقررة والفروع المذکورة و سایر المسایل الجلیلة القدر التی اوردتها فی هذه المقالة ایراداً خالیاً عن الاطناب والاخلال بل متوسطة فی الایجاز و الاختصار کما لا یخفی علی من کان مشتاقاً الی الحکمة و تتّبع الکتب المصنّفة فی هذا الفنّ و تصفح المصنّفات المتداولة الطویلة من غایة الاشتقاق تصفحاً بلیغاً و تتبعاً کثیراً علی سبیل الجدّ والاجتهاد و حصل له الیأس من الظفر بالمقصود لصعوبة هذا المرام و اضطراب مقالاتهم الغیر المبنیة علی اصول الحکمة.

ثم اتفق له الاطلاع علی هذه المقالة و تفکر فیها تفکراً صحیحاً و تدبّراً بلیغاً خالیاً عن الظّن و التخمین مشتاقاً الی الحق والیقین و لا یکون مثله مثل الذین حمّلوا التوریة ثم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً بل یکون ممّن القی السمع و هو شهید و له فی طلب المعرفة قریحة ساعیة و اذن واعیة فان هذا الرجل اذا ظفر بهذه المقالة شهد بصدق ما قلنا فی شأنها و انتفع بها انتفاعاً تامّاً و عرف مقامها و

منزلتها بين ساير الكتب والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انّه منزل من ربّک بالحق فلاتكونّن من الممترين و يطلع فيها على حقايق الامور فى طريق المعرفة الحقة و دقايق الرموز والاسرار فى طلب الحكمة الحقيقية الخفية اطلاعاً تحقيقياً يقينياً غير مشوب بشوائب الشكّوک والاوهام و غير مشوش بشهاب اهل الحكمة والكلام بعون الله و حسن توفيقه.

انا قد فصلنا الايات لقوم يذكرون[۱] و ما يذكرُ الا اولوالالباب[۲].

هذا اخر ما اردنا بيانه فى هذه المقالة و الحمدلله وحده واهب العقل و الحيوة و (صلىالله) على محمد و اله.

قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة الوجيزة فى اول طلوع الفجر فى خامس عشر شهر ربيع المولود من شهور سنة ۱۲۶۷ من الهجرة النبويّة (ص).

۱- سوره انعام- آيه ۱۲۶

۲- سوره بقره – آيه ۲۶۹

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ᶜilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn)*, this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʻAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourâni, Abdollah. ***Divine wisdom in Persian texts***. Tehran: SACWD, 2006.

32. Akhgar Haidarabadi, Qâsim ʻAli, ***Three Mystical Treatises***, edited with introduction and notes by Malihe Karbassian and M. Karîmî Zanjânî Asl, Tehran: SACWD, 2006.

33. Haj Hoseini, M. ; Nouri, M. ***Dialogue between Religions***; collected papers presented at the commemoration ceremony held for professor Abd al Javad Falaturi, with an article on his academic life by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2007.

34. ***Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî***. Vol. 1 , Book 1-10, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

35. ***Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî***. Vol. 2 , Book 11-20, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

36. Muhammad Hassan al-Qûchânî, ***Collected Treatises on Islamic Jurisprudence***, Based on Lectures by Muhammad Kâzim al-Khurâsânî, Edited by Ghulâmalî Yaʻghûbî and ʻAlîasghar Shukûhî, Tehran: SACWD, 2007.

37. Rajab Ali Tabrizi, ***al-Asl al-Asil*** (The Original Principle), Edited by Aziz Javanpour Heravi and Hassan Akbari Bairagh. Tehran: SACWD, 2007.

and Isfahan Two School of Islamic Philosophy, edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon,*** Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. ***Sharh-i Nebrâs al-Hudâ*** (A commentary on the Light of Guidence), edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, ***Hikmat Al'ain,*** edited by 'Abbâs Sadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol I Logic , edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol II, edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyyât-llâhiyyât) va 'Irfân, edited with an introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd (***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II***) ***al-'ufuq al-Mubîn***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. ***Nihâyat al-Zuhûr*** (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thânî, Zein al-Din, ***Avâmir va navâhî*** (command and prohibitions) form Ma^{c}âlîm al-Din, with an

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath*** (***Pure arguments on three religions***), edited with an introduction and notes by A. N. Monzavi with assistance of M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba***

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân. ***Fusûs al-Hikma*** with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair*** (***A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira*** (***Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât*** (***Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât***), edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn***), edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science***), edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân*** (***Mirror of times***), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1***: ***treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

Society for the Application of
Cultural Works and Dignitaries

University of Tehran
Tehran - Iran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(37)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2007

al- Asl al- Asil

(The Original Principle)

By

Rajab Ali Tabrizi

Edited by

Aziz Javanpour Heravi
and
Hassan Akbari Bairagh

Tehran 2007

University of Tehran
Tehran - Iran

Society for the Application of
Cultural Works and Dignitaries

al- Asl al- Asil

(The Original Principle)

By

Rajab Ali Tabrizi

Edited by
Aziz Javanpour Heravi
and
Hassan Akbari Bairagh

Tehran 2007